பரப்ரம்மணேநமஃ.

வேதாந்ததீபிகை.

VÊDÂNTA DEEPIKA.

இஃது

"ஆரியன்"

என்பவரால் இயற்றப்பட்டு,

சென்னை:

மதராசு ரிப்பன் அச்சியந்திரசாலையில்

பதிப்பிக்கப்பட்டது.

1898ஸ் டிசெம்பர்மீ.

விளம்பிஸ்.

இதன்விலை அணா 8.

13

ஓம்.

பரப்ரம்மணேநம:.

வேதாந்ததீபிகை.

VÊDÂNTA DEEPIKA.

இஃது

"ஆரியன்"

என்பவரால் இயற்றப்பட்டு,

சென்னை:

மதராசு ரிப்பன் அச்சியந்திரசாலையில்

பதிப்பிக்கப்பட்டது.

1898ளு டிசெம்பர்மீ.

விளம்பிளு.

இதன்விலை அணு 8.

இந்நூலிலுள்ள விஷயங்கள்.

பிழைதிருத்தம்.

பக்கம்	வரி	பிழை	திருத்தம்.
௨	௬	நோக்கத்	நோக்கச்
,,	௧௪	வாருமாறும்	வருமாறும்
,,	௩௨	வேவ்வேருன	வெவ்வேருன
௩	௨௮	ஆரமபம்	ஆரம்பம்
௯	௩௨	வொளிவுள்ள	வொளியுள்ள
௧௩	௯	பூதங்கவொான்ருன	பூதங்களுவொான்ருன
,,	௨௭	சிந்திரமாத்திரமா	சிந்மாத்திரமா
௧௫	௧௦	லேண்டும்	வேண்டும்
௧௬	௨௫	மிரண்டென்னுங்	யிரண்டென்னுங்
,,	,,	கணக்குட்	கணக்குக்குட்
,,	௨௭	கணக்	கணக்குக்
௧௭	௪௦	சமாதனத்	சமாதானத்
௧௮	௨௬	உற்பத்தியாரும்	உற்பத்தியாகும்
,,	௩௦	மறுத்த	மறுத்து
,,	௪௦	சம்பந்திசளா	சம்பந்திகளா
,,	௪௪	தன்மைம்யாகவே	தன்மையாகவே
,,	௪௫	க—மைக்கு	கடமைக்கு
௧௯	௧௧	எது	ஏது
,,	௧௬	அச்சசத்தி	அச்சத்தி
௨௦	௯	விஷங்க	விஷயங்க
,,	௧௨	துரோக்ஷேபம்	துராக்ஷேபம்
,,	௧௬	களுடைய	டைய
,,	,,	விஷங்கள்	விஷயங்கள்
,,	௩௨	தேஜோபிந்று	தேஜோபிந்து
௨௧	௧௭	தேஜோபித்து	தேஜோபிந்து
,,	௨௭	வரோகோபநிஷத்	வராகோபநிஷத்
,,	௩௦	நீர் விகற்பத்தை	நிர்விகற்பத்தை
,,	௩௭	பரப்பிரமனிடத்தில்	பரப்பிரமத்தினிடத்தில்
௨௨	௪	யறப்பல	யுறப்பல
,,	௧௨	ஆபேக்ஷபந்தான்	ஆக்ஷேபந்தான்
,,	௨௫	அதிசயப்	அத்தியாசப்
௨௪	௪௬	ஞ பகப்	ஞாபகப்
௩௨	௩௩	அதனபேரில்	அதன்பேரில்
௩௭	௧௨	ஞாறு	ஞான
௩௯	௩௪	யங்கீரித்தால்	அங்கீகரித்தால்
௪௪	௩௯	மென்ருர்கள்	மென்கிருர்கள்
௪௫	௧௮	விவேகளமல	விவேகிகளமல
,,	௨௧	மாயைத்தள்ளி	மாயையைத்தள்ளி
௪௬	௧௦	(முதற்புருஷன்	(முதற்புருஷன்)
,,	௩௦	மாத்தி	மாத்திர
௪௭	௧௭	பரமாத்வை	பரமாத்மாவை
௪௮	௧௨	அத்தியாம்	அத்தியாயம்
,,	௨௨	சுலோம்	சுலோகம்
௪௯	௯	பொரியுமில்லை.	பொரியுமில்லையோ,
௫௯	௨௫	சேவானமாவுக்கு	சேவான்மாவுக்கு

ஓம்.

பரப்ரம்மணே நம꞉.

வேதாந்ததீபிகை.

பீடிகை.

ஞானாநந்தமாயும், நித்தியமாயும், நிர்ம்மலமாயும், நிர்விசேஷமாயும், நிரந்தரமாயும், சங்கற்ப ரகிதமாயும், ஜக ஜீவ பரங்கட்கு அதிஷ்டானமாயும் இராநின்ற பிரமமே சத்தையென்றும், மற்றையன ஞானத்தினால் பாதிக்கப்படும் (பொய்யென்று நிச்சயிக்கப்படும்) மித்தையென்றும் கூறுகின்ற வேதாந்த சாஸ்திரத்தின் உண்மைப் பொருளைக் கடைப்பிடித் தொழுகாது விபரீதார்த்தங் கொண்டு சிலகாலமாய் வேதவரம்பி னில்லாத சிலர், ஆசங்கைசெய்து வந்தமையும், அதற்கு வேதாந்திகள் சமாதானஞ் சொல்லி வந்தமையும், அச் சமாதானங்களிற் சில புத்தக வடிவாய் வந்துலவுகின்றமையும், அதற்குமேல் எதிர்வாதிகள் பதில்பேசாது மௌனஞ் சாதிக்கின்றமையும் பலரும் அறிந்தவிஷயமேயாம். இஃதிங்ஙனமாக ஷை விஷயங்களை நன்குணராது, வேதாந்திகளால் பூர்வபட்சஞ் செய்யப்பட்டுப் போன விஷயங்களையே பெரும்பாலும் ஆதாரமாகக்கொண்டு மீண்டும் இப்போதொருவர் ஆசங்கை செய்வாராயினர். அஃது ஆக்ஷேபமன்றாயினும் அதை மந்தர்கள் கண்டு மயங்காவண்ணம் அதற்கும் ஒரு மறுப்பெழுதத் துணிந்தனம்.

சென்னை மயிலாப்பூரில் (Brahmavadin) "ப்ரம்மவாதினி" என்னும் இங்கிலீஷ் பத்திரிகை யொன்று சில வருஷங்களாகப் பிரசுரிக்கப்பட்டு வருகின்றது. அதில் பெரும்பாலும் எழுதி வருவது வேதாந்த விஷயமே யாம். அவ்வாறு பிரசுரமாய் வரும் பத்திரிகையுள் 1897௵ ஜூன்௴ 5௳ பத்திரிகையில் (Wisdom and worship) "ஞானமும் உபாசனையும்" என்னும் ஓர் விஷயம் எழுதப்பட்டிருந்தது. அதில் சாங்கிய மதத்தைப் பற்றிப் பேசிச் சாங்கியமதத்தில் சர்வ வியாபகமாயுள்ள ஆத்துமாக்கள் பல வுளவென்றும், பிரகிருதியும் ஒன்று வியாபகமா யுளதென்றும், இரு வியாபகப் பொருள் உளவெனக் கூறுவது அசம்பாவிதமென்றும் பேசப்பட்டிருந்தன. இதைச் சென்னை (Siddhanta Deepika) "சித்தாந்த தீபிகை" என்னும் இங்கிலீஷ் பத்திரிகையின் ஆசிரியர் அதைமறுத்து, இருவியாபகப் பொருள் இருப்பது கூடுமென வாதித்து அது விஷயமாகச் சில பல பேசினார். ஷை சித்தாந்த தீபிகையார், தாம்எழுதிய ஷை விஷயத்திற்கு "Another side" (மற்றொரு பக்கம்) எனப் பெயரளித்தார். அதன் கருத்து வேதாந்தத்திற்கு மற்றொரு பக்கம் இருக்கிறதென்பது. ப்ரம்மவாதினியார் பேசுவது வேதாந்தம்; சித்தாந்த தீபிகையார் பேசுவதோ சித்தாந்தம். இதைத் தான் மற்றொரு பக்கம் என்கிறார். இச் சித்தாந்த தீபிகையார் முன்பு சாங்கிய மதத்திற்கு அநுகூலமாகப் பேசிப் பின்பு தம் சித்தாந்தத்தை நிலை நிறுத்துகின்றார்.

ஆத்துமாவும், பிரகிருதியும்.

பிரமவாதினி அதிபர் சாங்கியமத சித்தாந்தத்தைச் சொல்லுங்கால் ஆன்மா வியாபகமென்றும், அதோடு பிரகிருதியும் வியாபக மென்றும் கூறினார். அதைச் சித்தாந்த தீபிகையார் மறுக்கின்றார். எங்ஙனமெனின்,

பிரகிருதி உயர்ந்த நிலையினதென்றும், அந்தக் கரணத்தை விடப் பிரகிருதி அதிக வியாபக முடையதென்றும், இந்திரியம் சர்வவியாபக மற்றதென்றும், பிரகிருதியை நோக்க அந்தக்கரணத்திற்குச் சர்வவியாபக மில்லையென்றும், பிரகிருதி தன் காரியத்தைநோக்கத் சர்வவியாபக மானதென்றும், ஆனால் ஆத்தும சந்நிதானத்தில் பிரகிருதியின் சர்வ வியாபகம் சூனியமாய் விடுகிறதென்றும், முற்கூறிய பிரகிருதி அந்தக் கரண இந்திரியங்கள் ஆத்துமாவின் ஒடுக்கநிலையில் அபாவத்தை அடைகின்றனவென்றும், ஆத்துமாவும் பிரகிருதியும் தனிப் பொருள்களென்றும், சர்வ வியாபகமென்றும் சொன்ன மாத்திரத்திலேயே இரண்டும் அகண்ட பரிபூரணப் பொருள்களென்று சொல்லப்படாவென்றும்

சொல்லுகின்றார்; இன்னும் அடியில் வாருமாறும் விரித்துச் சொல்லுகின்றார்.

கண் செவி முதலிய ஐம்புலன்களையும் எடுத்துக்கொள்வோம். கண்ணின் வியாபாரம் ஓர் விஸ்தீரணத்தை யுடையதேனும் அளவுக் குட்பட்டதே யாம். காது அறியக் கூடியதைக் கண் அறிய முடியாது; அவ்வாறே மூக்கு ஸ்பரிசிக்கின்றதைக் காது அறியாது; அப்படியே ஒவ்வொரு இந்திரியமுமாம். உண்மையில் ஒவ்வொரு இந்திரியமும் அளவுள்ளதும் வியாபக மற்றதுமாயிருக்கின்றது. இச்சந்தர்ப்பத்தில் மனதைக்குறித்து விசாரிக்குமிடத்து அது சர்வ வியாபகமுள்ளதாக விருக்கின்றது. அது பார்த்தல் கேட்டல் பரிசித்தல்முதலிய சர்வேந்திரியங்களின்தொழில்களையும் செய்கின்றது; தன்னிடத்தி லிருந்துண்டான இந்திரியங்களினது வியாபகத்தையும் தனது அதிகமான வியாபகத்தில் அடக்கிக் கொண்டிருக்கின்றது. ஆனால் இப்போது புத்தியையும், ஆத்துமாவையும் எடுத்துக்கொள்வோம். ஆத்துமா சேதனம், புத்தி அசேதனம். ஆத்துமா தன்னிலையி லிருக்கும்போது புத்தியெங்கு மில்லாது போய்விடுகின்றது. ஆதலால் ஆத்மாவானது பிரகிருதியைவிட உண்மையில் அதிக வியாபகத்தை யுடையது. ஆகையால் சத்தையின் வேவ்வேறான நிலைமைகளும் வெவ்வேறான அந்தஸ்துகளுள்ள வியாபக வியாப்திகளு மிருக்கின்றன. அவற்றுள் அதிகம் தாழ்ந்தது வியாப்தியாகும்; அதைவிட வுயர்ந்தது அதை நோக்க வியாபகமாகும்; அதுவும் அதைவிட வுயர்ந்த மற்றொன்றை நோக்க வியாப்தியாகும். இவ்வாறு விசாரித்துக் கொண்டே போனால் கடைசியில் (ஒருபொருளினிடம் வந்து சேர்வோம். அதுவே அதிக வியாபக முள்ளது. அதற் கப்புறம் நம்முடைய வாக்கும் மனமும் செல்லா.) வாக்குக்கும் மனத்துக்கு மெட்டாத அத்தியந்த வியாபகமுள்ள ஒருபொருளினிடம் வந்து

சேர்வோம். இந்தச் சாங்கியமதச் சார்பை வேதாந்திகள் அறியவில்லை யென்பதிற் சந்தேகமில்லை. இரண்டு பொருள்கள் எப்படி உடன் சேர்ந்தும் அவற்றுள் ஒன்று வியாபகமா யிருக்கக்கூடும் என்ற பழைய விடுகதைகளைப்போல இவ்விடுகதையும் ஓர்தவறை ஆதாரமாகக் கொண்டது. அதாவது பிரகிருதிக்கும் ஆத்துமாவுக்குமுள்ள முக்கிய வித்தியாசத்தைக் கவனிக்காமையேயாம்.

இனி இதுகாறுமுள்ள விஷயத்தை யாராய்வாம். பிரமவாதினியார் இரண்டு வியாபகப் பொருள் ஒன்றில் ஒன்றிரா வென்கிறார். சித்தாந்த தீபிகையாரோ, அதை அங்கீகரிக்கின்றார். ஆனால் ஒன்று வியாபகமாயும் ஒன்று அவ்வியாபகமாயும் இருந்தால் கூடுமென்கிறார். இச்சமயத்தில் சாங்கிய மதத்திற்கும் இவரது மதத்திற்கும் அங்கீகாரமான வொன்றை மறந்து போனார். சாங்கிய மதத்திலும், இவரது மதத்திலும் ஆத்துமாக்கள் பல; அதோடு ஒவ்வொன்றும் தனித்தனிவியாபகம்; அதிலும் சமமானவியாபகம். இதற்கு என்ன விடைதேடி வைத்திருக்கின்றனர்? அச்சமயத்தில் இவ்விஷயம் சித்தாந்த தீபிகையார்க்கு ஞாபகம் வந்திருக்குமாயின் இவ்வாதத்திற் றலையே யிடமாட்டார்.

வியாபகத்தில் அவ்வியாபகம் இருக்குமென்பதற்கு நியாயம் ஏற்பட்டால் அதைக்கொண்டே வியாபகத்தில் வியாபகமு மிருக்குமென்று சொல்வதற்கு நியாயம் ஏற்படும். அங்ஙனமாக வியாபகத்தில் வியாபகம் இராதென்பதுபோல் வைத்து, வியாபகத்தில் அவ்வியாபக மாத்திர மிருக்கு மென்று சொல்லி அதற்கு உவமானங் கூறுவதென்னோ? ஒரு பெரிய இரும்புக் குண்டில் ஓரணு இருக்கு மென்பதற்கு நியாய மேற்பட்டால் பெரிய குண்டில் பெரிய குண்டு மிருக்கலா மென்பதற்கும் நியாயமேற்படலாமே. பிரகிருதிக்கும் அதினின்றுந் தோன்றிய பொருளுக்கும் வியாபக வியாப்பியங் கூறுகின்றாரிவர். அவ்விரண்டற்கும் காரண காரிய சம்பந்தஞ் சொல்லுகின்றது சாங்கியமதம். இதனால் வியாபகம் காரணமும், வியாப்பியம் காரியமுமென்று ஏற்படுகின்றது. காரணகாரியங்கள் ஆரம்பம்,பரிணாமம், விவர்த்தமென்பன. இவற்றில் பிரகிருதிக்கும் அதன் காரியங்கட்கும் ஆரம்பமாகவா, பரிணாமமாகவா, விவர்த்தமாகவா சித்தாந்தியார் சம்மதிப்பது? ஆரம்பத்திற்கு உவமானம் நூல் ஆடையும், பரிணாமத்திற் குவமானம் பால் தயிரும், விவர்த்தத்திற்கு உவமானம் கயிற்றரவுமாம். இனி அம்மூவகையினையும் முறையே யெடுத்துச் சீர்தூக்குவாம். ஆரம்ப உவமானமான நூல் ஆடை விஷயத்தில் நூலைத்தவிர ஆடைக்குப் பொருளில்லை. நூலின்கண் ஆடை வெறுந்தோற்றமேயாம். அங்ஙனமே நூல் ஸ்தானத்தி லிருக்கும் பிரகிருதியின்கண் ஆடை ஸ்தானத்திலிருக்கும் அந்தக் கரணமாதிகள் பொருளின்றித் தோற்றமாயும் பொய்யாயும் ஆதல் வேண்டும். இவ்வாரம்ப உவமானத்தினால் பிரகிருதியின்கண் அந்தக் கரணமாதிகள் தோற்றல் மாத்திரமான பொய்யாயிருந்து அவ்வியாபகமாதல் வேண்டுமென்பது திண்ணம்.

மனம்வியாபகமென்றும், இந்திரியம் அவ்வியாபகமென்றும் உவமானங் கூறி, இதற்கு மனோஸ்தானத்தில் ஆத்துமாவையும் இந்திரிய ஸ்தானத்தில் பிரகிருதியையும் வைக்கின்றார். இந்திரியம் அறிவாயினும் மனத்தைநோக்க அதற்கு அறி வில்லை. மனத்தை யெடுத்துப் பேசாது கண்ணைமாத்திரம் எடுத்துப் பேசுங்கால் கண் உருவத்தை யறிகின்றதென்று சொல்லி, அது பற்றிக் கண்ணுக்கு அறியுந்தன்மை யுண்டென்று சொல்லினும் மனம்

அவ் வுருவத்தை யறிகின்றதென்று சொல்லுங்கால் கண்ணுக்கு அறியுந் தன்மை யில்லாமற் போகின்றது. எங்ஙனமெனின் மனம் வேறோர் விஷயத்தை நாடுங்கால் கண் எதிரில் நின்ற உருவத்தைப்பார்த்தும் பாராததாகும். வேறே எண்ணங்கொண்டு போகின்ற மனிதன் நேரில் எதிர்ப்படும் தனது நண்பனைப் பார்த்தும் பாராதவனாகின்றான். அந் நண்பன் மற்றொருகால் கண்டு "அன்று என்னைப் பார்த்தும் பேசாது போயினையே" என்று வினவின், "இல்லை இல்லை, அன்று நான் வேறு எண்ணத்தோடு சென்றனன், அதனால் உன்னைநோக்கிலன்" என்கிறான். இதனால் மனத்திற்கு இந்திரியம் துணைக்கருவியா யிருக்கின்றதேயன்றி, யதார்த்தத்தில் இந்திரியத்துக்கு அறிவில்லையென்றேற்படுகின்றது. மனத்திற்கும்இந்திரியத்திற்கும் தனித்தனியே அறிவிருக்குமேயாயின் மனம் வேறுவிஷயத்தைச் சிந்திக்கும்போதும் கண்உருவத்தையறியவேண்டும். அவ்வாறின்றென்பது எவர்க்கும்அனுபவமாகும். உலகை நோக்கக் கண் முதலியன அறிவென்று சொல்லப்படினும் மனத்தை நோக்க அவை அறிவல்ல. ஒன்று அறிவும், ஒன்று அறிவில்லாமையுமாயிருக்க, இரண்டையும் அறிவாக வைத்து, ஒரு அறிவு வியாபகமென்றும் மற்றோர் அறிவு அவ்வியாபகமென்றும் கூறுவது தவறாம். இரண்டுபொருள் ஒரு இடத்தி லிருக்குமென்று சொல்லவந்த விவர், ஒரு பொருளைமாத்திரம் வைத்து வியாபகஞ் சொல்லவந்தது "பஞ்சபாண்டவரை நானறிவேனு, கட்டில் கால்போல் மூன்று என வாயினாற் சொல்லி, இரண்டு விரலைக்காட்டி, ஒருகோ டிழுத்தமை"க்கொப்பாம். உவமேயத்தில் ஆத்துமாவும் பிரகிருதியுமாகிய இரண்டு பொருள்களிருக்கின்றன; உவமானத்திலோ அவ்வா றில்லை; ஒன்றுதானிருக்கின்றது. ஆகலின் இதில் உவமானப் பொருத்தம் இன்றென்பதாம்.

பிரகிருதிக்கும் அதினின்றுந் தோன்றிய மஹதிகட்கும் பரிணமமாகச் சொல்லின் பால் கெடுதியுற்றுத் தயிராவதுபோன்று, பிரகிருதியுங் கெடுதியுற்று மஹதிகளாதல் வேண்டும். தயிருள்ளபோது பால் எங்ஙன மின்றோ, அங்ஙனமே மஹதிக ளுள்ளபோது பிரகிருதி யில்லாமற் போகவேண்டும். போயின் பிரகிருதி நித்தியமென்று சொல்லும் சாங்கிய சித்தாந்தத்திற்கும் இவரது சித்தாந்தத்திற்கும் பங்கமுண்டாகும். இதுபோகப் பால் தயிர் உவமானத்தில் ஒரே பொருள் இருக்கின்றமையின் ஆத்துமா, பிரகிருதியாகிய இருபொருள்களை வேறு வேறாக அதிலும் சத்தியமாக வொப்பும் இப் பூர்வபக்ஷியார்க்கு ஷை பரிணமபக்ஷம் பொருந்தாதென்றறிக.

இனி விவர்த்த வுவமானத்தையும் பரிசீலிப்பாம். ஷை உவமானத்தில் கயிறு உண்மை, அரவு பொய். ஆத்துமாவையும் பிரகிருதியையும் உண்மையாக வொப்புமிவர்க்கும் சாங்கியர்க்கும் விவர்த்தபக்கம் ஏலாதென்க.

ஆத்துமப் பிரகிருதி உவமேயத்துக்குப் பிரகிருதியையும் அதன்காரியங்களையும் உவமானமாகக் கூறுவது அயுக்தமென்று வேறொரு வாயிலாகவுந் தெரிவிப்பாம். ஆத்துமாவும் பிரகிருதியும் சாங்கிய மதப்படி தனித்தனி நித்திய சத்தியப் பொருள்கள். ஒன்றற்கொன்று காரணகாரியமன்று. ஆதலால் ஒன்றிலிருந்து மற்றொன்று தோன்றியதென்று சொல்லப்படாது. இதற்கு உவமானங் கூறும் பிரகிருதியும் அதினின்றுந் தோன்றியனவுமோ காரண காரியங்கள். காரண காரியங்கள் இரண்டும் தனித்தனி நித்தப் பொருள்களல்ல. ஆதலால் ஷை உவமானம் மிகு பிழையேயாம்.

பிரமவாதினி அதிபர் சொல்வது இரண்டு அகண்ட வியாபகப் பொருளிராவென்பது. அதன்படியே அகண்ட வியாபக ஆன்மாவின்கண் அவ்விதப் பிரகிருதி யிராதென்பதாம். இவர் ஆன்மாவை மாத்திரம் வியாபகமென்

ளுப்பிப் பிரகிருதியை வியாப்யமாக வொப்புகின்றார். வியாபக வியாப்பிய பாவம் இருவகைப்படும். ஒன்று பேதத்துடன், மற்றொன் றபேதத்துடன். பேதத்திற் குவமானம் மெழுக் குருண்டையில் பொற் பொடி அடங்கி நிற்றலும், பெரிய தட்டில் சிறு தட்டு அடங்கி நிற்றலுமாம். அபேதத்திற் குவமானம் காரணமான நீரில் காரியமான அலையும், காரணமான மண்ணில் காரியமான குடமும் அடங்கி நிற்றலுமாம். இவ் விரண்டில் ஆத்துமப் பிரகிருதி உவமேயத்துக்கு எது பொருந்தும்? மெழுக் குருண்டையில் பொற்பொடியும், பெரிய தட்டில் சிறுதட்டும் அடங்கிநிற்றல் போலப் பேதஞ் சொல்லுவோமாயின் மெழுகும் பொற்பொடியும், பெரியதட்டும் சிறியதட்டும் பின்னமாதல்போல ஆத்துமாவும் பிரகிருதியும் பின்னமாய் ஒன்றிருந்தவிடத்துப் பிறிதொன் றிலலையென்று சொல்லுதற் கிடனும். மண்ணில் குடம் அடங்கியிருத்தல்போ லென்னின் மண்ணுங் குடமும் அபின்னமாதல்போல ஆத்துமாவும் பிரகிருதியும் அபின்னமாதல் வேண்டும். அங்ஙனமாயின் சித்தான ஆன்மாவும், சடமான பிரகிருதியும் ஒன்றாதல் வேண்டும். நேர்விரோதமான இருதன்மை ஒருங்கு சேர்ந்திருத்தல் அசம்பாவிதமாகும். இரண்டும் வேறுபடாது ஒன்றாக விருக்குமாயின் சாங்கியர் சடமான பிரகிருதி யினின்றும் நீங்கி, சித்தான ஆன்மாவாய் விளங்கவேண்டுமென்று சொல்லி, அவ்வாறாதற்கு முயலுவது பயனற்ற காரியமாம். ஆன்மாவும் பிரகிருதியும்அபின்னமாயின் ஒரு பொருளாகின்றது. ஆகவே அதை வேறுவேறு தர்ம்மமுள்ள இரண்டு எதிர்மறைப் பொருளாகச் சொல்வதும், அதில் ஒன்று மற்றொன்றில் அடங்கி யிருக்கின்றதென்று சொல்வதும் அசம்பாவிதமாம்.

ஆத்தும சந்நிதானத்தில் பிரகிருதியின் வியாபகமும் சூனியமாய் விடுகிறதென்கிறார். ஆத்துமாவும் வியாபகம், பிரகிருதியும் வியாபகம். இவற்றில் ஆத்துமசந்நிதானத்தில் பிரகிருதி சூனியமாய் விடுகிறதாம். ஆத்துமாவில் பிரகிருதி யிருந்து சூனியமாய் விடுகிறதா? இல்லாது சூனியமாய் விடுகிறதா? இருந்து அதிலும் ஆத்துமாவைப்போல வியாபகமாயிருந்து சூனியமாய் விடுகிற தென்னின் இது பொருந்தாது. ஏனெனின் இருக்கிறபொருள் இல்லாது போதல் என்று மில்லை. அந்தக்கரண ஞானமும் இந்திரிய ஞானமும்போல வென்னின் அந்தக் கரண ஞானமும், இந்திரிய ஞானமுமாகிய இரண்டும் சத்தாயிருந்து ஒன்றினிலொன் றில்லாமல் சூனியமாய்ப் போகவில்லை; அந்தக்கரண ஞானத்தின்போது இந்திரியஞான மில்லாதிருந்தே சூனியமாய்ப் போகின்றது. (நீர் தோன்றாத) வெற்று நிலத்திற் றோன்றும் கானல் நீர், நீர்போலிருந்தாலும் யதார்த்தநீரை நோக்குங்கால் கானல் நீர் இல்லைதானே; அதாவது சூனியந்தானே. அதுபோல உலகை நோக்குங்கால் இந்திரிய ஞான முளதாயினும் அந்தக்கரண ஞானத்தை நோக்குங்கால் இந்திரிய ஞானம் இல்லைதானே; அதாவது சூனியந்தானே. அதுபோல அந்தக்கரண இந்திரிய உலகை நோக்குங்கால பிரகிருதியுளதாயினும் ஆத்துமாவை நோக்குங்கால் பிரகிருதி இல்லைதானே; அதாவது சூனியந்தானே. இதனால் யதார்த்தமாய்ச் சித்தித்தது ஆத்துமா வொன்றுதான். இங்ஙனமாயின், வேதாந்தத்தைச் சித்தாந்ததீபிகையார் மறுத்த தென்னையோ! வேதாந்தத்தை மறுக்கவேண்டுமென்று மிகு ஆவலோடு முன்பு வந்தாலும் இவர் கூறும் நியாயம் இவருக்கு விரோதமும், வேதாந்தத்திற்கு அவிரோதமுமாய், அது காரணமாக இவர் பின் விலகுகின்றார். சூரிய வியாபகத்தில் அணு இருந்தும் தெரியாமைபோல ஆத்தும வியாபகத்தில் பிரகிருதி யிருந்தும் தெரியாமை காரணமாகச் சூனியமென்று சொல்லப்படுமெனின் அதற்குப் பிரகிருதியின் வியாபகம் சூனியமாய் விடுகிறதென்று சொல்வது உபசாரமேயன்றி யதார்

த்த மன்று. இஃது இருக்கட்டும். ஆத்துமாவோ சர்வ வியாபகம். மற்றவை களுக்கு வியாபகமிருந்தாலும் அவைகளெல்லாம் ஆபேட்சிக வியாபகம்: அதாவது மேலேயுள்ளவற்றைவிட்டுக்கீழேயுள்ளவற்றைநோக்க வியாபகமாம். ஆத்துமாவோ அப்படிஅன்று; அது நிரபேட்ச வியாபகம். அதாவது ஒன்றையும் அபேட்சிக்காதவியாபகம். அதன்மேல் வியாபகமாய் ஒருபொருளு மில்லை. பிரகிருதியோ வியாபகமானசூரியசந்நிதானத்தில்அணுப்போலிருக்கிறது. இப்படிப்பட்டஅணுவைச் சர்வ வியாபகமென்று சொல்லுகிறகுற்றம் ஒருபக்க மிருக்கட்டும். ஒவ்வொன்றும் நிரபேட்சமாய் எங்கும் நீக்கமற நிறைந்திருக்கும் பல்லாயிரங்கோடி ஆத்தும சந்நிதானத்தில் சூரிய சந்நிதானத்தில் அணுவைப்போலிருக்கும் பிரகிருதி, எங்கும் நிறைந்த பல்லாயிரங்கோடி ஆத்துமாக்களைப் பந்தித்த லெங்ஙனம்? உவமானத்தில் சூரிய சந்நிதானத்தில் அணுக்கள் பல்லாயிரங்கோடி யிருக்கின்றன. உவமேயத்திலோ பல்லாயிரங் கோடிஆத்துமாக்களின்முன்னர்ச் சூனியமென்று சொல்லத்தக்க அதாவது இல்லையென்று சொல்லத்தக்க (அணுப்போன்ற) ஒரு பிரகிருதி யிருக்கின்றது. அதினும் ஆத்துமா சூரியனைப்போன்ற ஞானசொரூபம், பிரகிருதியோ இருளைப்போன்ற அஞ்ஞான சொரூபம். இந்த அஞ்ஞான அணு சொரூப ஒரு இருள், ஒவ்வொன்றும் நிரபேட்ச சர்வ வியாபகமான பல்லாயிரங்கோடாகோடி ஆத்துமாக்களான சூரியர்களைப் பந்தித்ததாகவும், அதை நிவர்த்திப்பதாகவும் சொல்வது எவ்வளவு நியாய விரோதம்! இதை யெடுத்து வாதிப்பதற்கு வக்கீலாய் வந்த இந்தப் புத்திமானுடைய ஆராய்ச்சி எவ்வளவு விசாலமானது! சாங்கியமதப்படி நிரபேட்ச வியாபகமுள்ள வெல்லா ஆத்துமாக்களும் பிரகிருதியை நிவர்த்தித்துக்கொள்ள முயற்சிசெய்ய வேண்டுவதாகலின் அத்தகைய பிரகிருதியைச் சூனியம்போலச் சொல்வது நியாயமன்று. பிரகிருதி சர்வ வியாபகமுள்ளது. அந்தக்கரண இந்திரியங்கள் ஏகதேசத்திலும் ஏகதேசமான வியஷ்டி சரீரங்களில் உள்ளன. எங்கெங்கு ஆத்துமாக்களுளவோ அங்கங்கெல்லாம் பந்தித்திருக்கும் பிரகிருதிக்கு அந்தக்கரண இந்திரியங்களை யொப்புச்சொல்வது யுக்தமன்று. பிரகிருதி அந்தக்கரண இந்திரியங்கள் ஆத்துமாவின் ஒடுக்க நிலையில் அபாவத்தை அடைகின்றன வென்பதும் முற்கூறிய குற்றங்களையே பெற்றிருக்கின்றமையின் அதுவும் முன்போலவே மறுக்கப்பட்டதென்க.

இனிப் பிரகிருதி அந்தக்கரண இந்திரியங்கள் ஆத்துமாவின் ஒடுக்க நிலையில் அபாவத்தை யடைகின்றன வென்பது எவ்வகை யென விசாரிப்பாம். விரிதலும் ஒடுங்குதலுமான விடத்தில் மற்றொரு பொருள் இருத்தல் கூடாது. கூடாதபோது பல்லாயிரங் கோடாகோடி ஆத்துமாக்கள் இருத்தலும், அதிலும் ஒவ்வொன்றும் நிரபேட்ச வியாபகப் பல்லாயிரங்கோடாகோடி ஆத்துமாக்கள் இருத்தலும் அசம்பாவிதமாம். ஆத்துமா சேதனம், புத்தி அசேதனம். ஆத்துமா தன்னிலையி லிருக்கும்போது புத்தி யெங்குமில்லாது போய்விடுகின்றது என்பதின் பிழை வருமாறு:—ஆத்துமாவின்கண் புத்தி சத்தாயிருக்கிறதா? அசத்தாயிருக்கிறதா? சத்தாயிருக்கிற தென்னின் சத்தாயிருப்பது எங்கு மில்லாது போவானேன்? "உள்ளது போகாது" என்ற நியாயத்தால் சத்தாயுள்ள புத்தி யெங்கும் போகமாட்டாது. அசத்தா யிருக்கிற தென்னில் அசத்து என்பது இல்லையெனப் பொரு ளுருதலால் இல்லாத புத்தி எங்கு மில்லாது போமென்று சொல்வது வீண்வார்த்தை. இல்லாத மலடி மகனும், கயிற்றின்கண் அரவும் எங்கு மில்லாது போவதுபோலாம். இதனால் இரண்டு பட்சத்திலும் புத்தி யெங்கு மில்லாது போகின்ற தென்பது மறுக்கப்படுகின்றது.

இனி ஆன்மாவின்கண் பிரகிருதி யிருத்தல் சமவாயத்தாலா? சையோகத்தாலா? சமவாயத்தா லென்னின் இதற்கு உதாரணம் குணமும் குணியும், வினையும் வினைமுதலும், அவயவமும் அவயவியும், சாதியும் வியத்தியும், உபாதான காரணமும் காரியமுமாம். இதை யமைக்கின் ஆத்துமாவும் பிரகிருதியும் அபின்னமாகி ஒரு பொருளாகும். ஆத்துமா சித்தும் ஆநந்தமும், பிரகிருதி சடமும் துக்கமுமாம். அங்ஙனமாக இரண்டும் அபின்னமாதல் யாங்ஙனம்? சூரியனும் இருளும் ஒன்றாயும், குணகுணி முதலியவாயும் இருக்குமாயின் ஆத்துமாவும் பிரகிருதியும் ஒன்றாயும், குணகுணி முதலியவாயு மிருக்கலாம். சையோகத்தா லென்னின், அப்போது ஆத்துமாவும் பிரகிருதியும் அவ்வியாபக கண்டப் பொருளாய்ப் போம். சையோகஞ் சொல்வதில் ஆத்துமாவும் பிரகிருதியும் வேறுபட்டு ஒன்றிருந்த விடத்தில் ஒன்றில்லை யென்று சொல்லுகிறதற் கிடனாகின்றது. அங்ஙனமாயின் பிரகிருதியினின்றும் ஆன்மாத் தனித்து நிற்குமாறு சிரவணாதிகள் செய்ய முயலுவானேன்? கடத்தினின்று படமும் படத்தினின்று கடமும் பிரிக்கவேண்டிய ஆவசியக மென்னை? சுமை யெடுப்பவனும் அவனால் சுமக்கப்படும் சுமையும் வேறு வேறாயிருக்கினும் அச்சுமையை அவன் நீக்கமுயற்சிப்பதுபோல ஆத்மாவும் பிரகிருதியும் வேறுவேறாயினும் பிரகிருதியை நீக்கமுயலுதல் கூடுமெனின் சுமை சுமப்பவன் அச்சுமையினால் இரத்தவோட்ட முதலியன தடைப்பட்டுத் துன்பப்படுகின்றான். இதன்படி யுவமேயத்திற் சொல்லப்படாது. சாங்கியமதத்தில் ஆன்மாவுக் கிலக்கணங் கூறுங்கால் நிர்விகாரம், அசங்கம், சின்மாத்திரம், உதாசீனம், காரணகாரிய பந்தமோட்ச சுகதுக்கரகிதம், அகர்த்தத்துவ அபோக்தத்துவம் முதலியவற்றைக் கூறுதலாலும், ஆத்மாவினிடத்துப் பிரகிருதி சம்பந்தம் அத்தியாசமென்று பகருவதாலும் பிரகிருதியினால் யாதொருநட்டமும்,ஆத்துமாவுக் கின்றென்பதாம். ஆதலால் ஷை உவமானம் பொருந்தா தென்க. இனிஆத்துமாவை வியாபகமாயும், பிரகிருதியை வியாப்யமாயும் சொல்வதிலுள்ள குற்றத்தையும் விளக்குவாம். இதற்கு அதிக பெரிய தட்டையும், அதிக சிறிய தட்டையும் உவமானமாகச் சொல்ல வேண்டும். இது வியாபக வியாப்ய விஷயத்திற்குப் பொருத்தமானலும் நீக்கமற எங்கும் பரிபூணமாய் நிறைந்த ஆத்துமப் பிரகிருதி விஷயத்திற்குப் பொருந்தாது.

ஆத்துமாவும் பிரகிருதியும் சத்தென்பவர் சாங்கியர்; ஆத்துமா சத்தென்றும் பிரகிருதி அசத்தென்றுங் கூறுபவர் வேதாந்திகள். இதில் உண்மையெதுவென முன்னர்த் தீர்மானித்துக்கொண்டு, பிறகு வியாபக வியாப்ய விஷயமாய்ப் பேசவேண்டும். ஆத்துமாவினிடம் பிரகிருதி அடங்கி யிருக்கின்ற தென்று சொல்வது சாங்கியர்க்கும் வேதாந்திகட்கும் உடம்பாடுதான். ஆனல் சாங்கியர் பிரகிருதி சத்தாயிருந்து அடங்கி யிருக்கின்ற தென்று சொல்ல, வேதாந்திகள் அசத்து அல்லது சத்துப்போலி அல்லது அநிர்வசனீயமா யிருந்து அடங்கி யிருக்கின்றதென்று சொல்லுகின்றார்கள். இவ்வித பேதத்தை யெடுத்துப் பேசாது வாளா வியாபக வியாப்பியங்களைப் பற்றிப் பேசினரிவர். இதற்குமேல் இரண்டு பொருள் எப்படி உடன் சேர்ந்திருக்கு மென்றும் அவற்றுள் ஒன்று வியாபகமாய் எப்படி யிருக்கக் கூடுமென்றும் வேதாந்திகள் கேட்பதாய்ச் சொல்லிப் பின்னர் இது பழைய விடுகதை யென்றும் இது வேதாந்திகள் மனத்தில் இருக்கின்ற தென்றும் இது தவறுடைய தென்றும் இது பிரகிருதிக்கும் ஆத்துமாவுக்கு முள்ள வித்தியாசத்தைக் கவனிக்காமையே யென்றுங் கூறி, அப்பால்

இவ் விடுகதையில் இரண்டு பொருள்களும் ஒரே விதமான வகுப்பு, அளவு, நீட்சி, அகலம், கனம் முதலானவை யுள்ளனவெனக் கொள்ளப்பட் டிருக்கின்றன. அவ்வாறாயின் அவை இரண்டும் உடன் சேர்ந்திருப்பது அசம்பாவிதமே. ஆனால் நாம் கூறுவது யாதெனின் வெவ்வேறு விதமான கடினம் சன்னம் முதலிய குணங்களையுடைய பொருள்கள் ஒன்றில் ஒன்று சென்று ஒன்று மற்றொன்றை அடக்கிக் கொள்ளுகின்றதே

என்று கூறினர். இதன் தோஷத்தை யெடுத்து விரிப்பாம்.

ஒருஅடி நீளம், ஒருஅடி அகலம், ஒரு அடி கனம் அளவுள்ள ஒரு சாதியான இரும்புத்தகட்டில் அதே யடி நீளம் அதே அடி அகலம் அதே யடி கனம் அளவுள்ள மற்றொரு இரும்புத்தகடு இராதென்பதும் இதற்கு யாவும் மாறுபட்டிருந்தால் இருக்கு மென்பதும் பூர்வபட்சியாரது சம்மதம். நாம் சொல்வது யாதெனில் முன் சொன்னதும் இராது, பின் சொன்னதும் இராதென்பது. மாறுபட்டவை யிருக்குமென்றால் ஒரு அடி நீளம், ஒரு அடி அகலம், ஒரு அடி கனம் அளவுள்ள ஒரு இரும்புத் தகடுள்ள அதே யிடத்தில் கால் அடி நீளம், கால் அடி அகலம், கால் அடி கனம் அளவுள்ள வேறு சாதித் தகடு இருக்குமா? இராதென இவர் மாத்திர மன்று; எவருமே யொத்துக்கொள்ளுவார்கள். இன்னொரு விதமாய்ப் பார்ப்போம். இரண்டடி நீளம், இரண்டடி அகலம், அரை அடி யாழமுள்ள ஒரு பித்தளைத் தகட்டினுள் ஒரு அடி நீளம், ஒரு அடி அகலம், கால் அடி ஆழமுள்ள வொரு வெள்ளித் தகடு அடங்கும். இது ஒன்றில் ஒன்று அடங்கின தாமா? பெரிய தட்டான பொருள் இல்லாத வெளியில் சிறிய தட்டு அடங்கினதாகக் கொள்ள வேண்டுமே யன்றி மற்றப்படி அன்று. ஒரு பெரிய இரும்புக் குண்டில் சிறிய குண்டு அடங்குமா? அடக்க வேண்டுமாயின் அதில் சில பாகம் எடுத்துத் துவாரஞ் செய்து அத்துவாரத்தில் சிறிய குண்டை யடக்கலாம். இதனால் பெரிய அளவுள்ள பொருளில் சிறிய அளவுள்ள பொருள் அடங்கினதாகச் சொல்லப்படுமா? அல்லது ஒரு இடத்தில் இரு பொரு ளிருப்பதாயேனுஞ் சொல்லப்படுமா? படாது படாது; படாது போகவே, இரு பொருள் இரு இடத்தில் இருக்கிறதாகவே கொள்ளப்படுமென்பது திண்ணம்.

ஒளி இருள் உவமானம்.

சித்தாந்த தீபிகையார் இவ்விஷயத்தில் இன்னொரு பேதங் கூறுகின்றார். அது

இப்படி யுடன் சேர்ந்திருக்கும் இவ் விரு வஸ்துக்களில் ஒன்று சேதனமும், மற்றொன்று அசேதனமுமா யிருப்பின் இது வெகு எளிதாம். உதாரணமாக ஒளியும் இருளும்போல அவ்வளவு ஒன்றற் கொன்று நேர் விரோதமான பொருள்கள் பிரபஞ்சத்தில் இருக்கமாட்டா. அவை இரண்டும் உடன் சேர்ந்திருக்கின்றனவா? அல்லவா? அல்லது இரண்டும் ஒரே பொருளா? இருள் பதார்த்த மன்றென்னும் வேதாந்தியின் ஆக்ஷேபனைக்கு நமது தேசத்துப் பதார்த்த விஞ்ஞான சாஸ்திர விற்பன்னராகிய பண்

டித ஜகதீச சந்திர * வஸு என்பவரால் சமீபத்தில் கண்டுபிடித்த வைகளை நிதரிசனமாகக் கூறுவதே போதுமானது. இப் பண்டிதர் தமது கருவிகளைக் கொண்டு காடாந்தகாரம் நிறைந் துள்ள அறையில் கண்ணுக்குப் புலப்படாத ஒளிக் கதிர்கள் இருக்கின்றன வென்பதை உண்மைப் படுத்துவார். இதன் கருத் தென்ன? ஒளிக் கதிரானது அதிக சூட்சுமமா யிருந்தமையின், அதை விட அதிக ஸ்தூலமான இருளில் அடக்கமாய் விட்டது. அவ்வறைக் குள் ஒரு விளக்கைக் கொண்டுபோனால் அது அந்தகாரத்தையே போக்கி விடும். ஆனாலும் சிறிது தூரம் வரையிற்றான் அதைப் போக்கக் கூடும். அதைவிட அதிகமான பிரகாசமுள்ள காஸ் (Gas) விளக்கையும் அநேக மெழுக்கு வர்த்தி விளக்குகளின் ஒளியை யுடைய மின்சார விளக்கையும் நாம் கொண்டுபோவோ மாயின் அவை அவ்வந்தகாரத்தை முற்றும் போக்கிவிடும். ஆனால் இவ்விளக்குக ளெல்லாம் ஜோதிப் பிரகாசமான சூரியனுக்குமுன் ஒளி மழுங்கிப் போகின்றன. ஆகையால் குறைந்த சக்தி யுள்ள வொன்று அதனினும் அதிக சக்தியுள்ள மற்றொன்றில் அடங்கு மென்பது போதரும்

என்பது.

இதனால் ஆத்மாவுக்கு ஒளியையும், பிரகிருதிக்கு இருளையும் உவமான மாக அமைக்கிறாரென்று விளங்குகின்றது. ஆத்துமாவும் பிரகிருதியும் ஒன்றி லொன்று அடங்கி யிருப்பதற்கு ஒளி யிருள் உவமானங் கூறுகின்றா ரன்றோ? இதிலுள்ள தோஷத்தைப் பாருங்கள். உஷ்ணமும் குளிர்ச்சியும் ஒரே பொருளின் குணமாய் (Degree) பாகை அதிகத்திற்கு உஷ்ணமென் றும்,குறைச்சலுக்குக் குளிர்ச்சியென்றும் சொல்லப்படுதல்போலப்பிரகாசம் அதிகத்திற்கு ஒளி யென்றும் குறைச்சலுக்கு இருளென்றும் சொல்லப்படு கின்றன. உலகில் இப்படியே நேர் எதிர்மறையான குணங்களெல்லாம் ஒரு பொருளையே பற்றியிருப்பது சண்கூடாம். ஒரு மனிதன் சிறுவயதில் குட் டையாயும் பெரியவயதில் நெட்டையாயுமிருக்கிறான். இதனால் அவன் இருவ னாய் விட்டானா? ஷை போஸ் அவர்களால் இருளில் காண்பிக்கப்படும் ஒளி எவ்வளவுண்டோ அவ்வளவு வரையில் இருளிருக்கின்றதா? இருக்கின்ற தென்னின் சூரிய வொளிவுள்ள விடத்தில் இருளும் இருத்தல்வேண்டும். (Fire box) நெருப்புக்குச்சியில் ஒளியைக் காணோம். ஆனால் அதைக் கிழி த்தால் ஒளியுண்டாகின்றது; அப்போது அங்கிருந்த இருளும்போய்விடுகின் றது. அப்படியானால் ஒளியும் இருளும் ஒரே காலத்தில் ஒரே யிடத்தில் இருப்பனவாய்ச் சொல்லப்படுமோ? உஷ்ணத்தின் குறைவே குளிர்ச்சி அதா வது குறைந்த உஷ்ணமாவதுபோல, ஒளியின் குறைவே இருள் அதாவது குறைந்த வொளியென இவ ரறிந்திருப்பரேல் ஆத்தும்ாவையும் பிரகிருதி யையும் சத்துப் பொருளெனக் கூறி, அதற்கு ஒளி யிருள் உவமானத்தை யிவர் பிறழ்ந்துங் கூறார். ஒளி யிருள் உவமானப்படி பார்க்கும் பட்சத்தில்

---

* வஸு என்ற பதத்தை பஸு என உச்சரிப்பது வங்கபாஷையின் வழக்கு. "வபயோர் அபேத" என்ற சூத்திர விதிப்படி அது போஸ் என இங்கிலீஷில் மருவியது.

ஒரே பொருளின் உயர்ந்த நிலைக்கு ஆத்துமாவென்றும், தாழ்ந்த நிலைக்குப் பிரகிருதியென்றும் சொல்லவேண்டும். அன்றி ஒளி யுள்ளபோது இருளும் இருளுள்ளபோது ஒளியும் இல்லை. அப்படியே ஆத்துமா உள்ளபோது பிரகிருதியும், பிரகிருதி யுள்ளபோது ஆத்துமாவும் இல்லை யென்று சொல்ல வேண்டும். அங்ஙனமாயின் இப்போது பிரகிருதி யிருக்கின்றமையின் ஆத்துமா இல்லையென்று சொல்லவேண்டும்.

ஒரு அறைக்குள் விளக்கைக் கொண்டுபோனால் அது அவ்வறைக்குள் இருக்கும் அந்தகாரத்தைக் கெடுத்துவிடுமாம்; அதைவிட அதிகப் பிரகாசமுள்ள காஸ் (Gas) விளக்கையும் அநேக மெழுக்கு வர்த்தி விளக்குகளின் ஒளியை யுடைய மின் சார விளக்கையும் கொண்டுபோவோமாயின் அவ்வந்தகாரத்தை முற்றும் போக்கிவிடுமாம்; இத்தகைய விளக்குகளெல்லாம் சூரியன் முன் மழுங்கிப் போகின்றனவாம். இதைச் சொல்லிய பின்னர்க் குறைந்த சத்தியுள்ள வொன்று அதனினும் அதிக சக்தியுள்ள மற்றொன்றில் அடங்கு மென்கிறார். இதை நீரில் வைத்துப்பார்த்தால் உண்மை விளங்கும். குளிர்ந்த நீருக்கு உஷ்ணம் ஏற ஏற உஷ்ண சத்தி அதிகப்பட்டுக் குளிர்ச்சி குறைகின்றது. சத்தி யேற்றக் குறைச்சலினால் பொருளிரண்டாவதில்லை. ஒரேபொருள் உபாதிக்குத் தக்க வாறு ஏற்றக் குறைச்சலினால் ஏற்றக் குறைச்சலான குணங்களைக் காட்டும். இவர் காட்டிய உவமானத்தில் ஒளிகள் ஒன்றிலொன்று அடங்கினவல்ல. எங்கும் பரவியுள்ள (Ether) ஈதர் என்னும் அதி நுண்ணிய அணுக்கள் உபாதிக்குத் தக்கவாறு அதிகமும் குறைவுமாகக் காட்டுவனவேயாம். பேரொலியில் சிறு ஒலி கேட்காமை காரணமாக ஒலியைக் கொண்டுவரும் வாயு அல்லது வாயுவின் அணுக்கள் ஒன்றிலொன்று அடங்கியிருப்பனவாகக் கூறலாங் கொல்லோ? இதனால் போஸ் அவர்களின் வாக்கு இவர்க்குப் பிரதிகூலமாயும் வேதாந்திகளுக்கு அநுகூலமாயும் முடிந்ததென் றறிக.

இருள் பதார்த்தமன்றென வேதாந்தி கொள்வதாய் ஒரு வாக்கியம் புகன்றார். இது விந்தையான வாக்கியமே யாம்! வேதாந்திகள் இருளைத் திரவியமெனக் கொள்ளமாட்டார்களே யன்றிப் பதார்த்தமெனக் கொள்ள மாட்டார்க ளென்பது திரவியத்திற்கும் பதார்த்தத்திற்கு முள்ள வேற்றுமை யறியாமையே யாம்.

சிவமும் உலகமும்.

இந்தத் தப்புவமானத்தைக் கொண்டுபோய்ச் சிவஞானபோதச் சூத்திரத் தப்புரையோடு இணைத்துக் காட்ட வருகின்றார். அதன் ஸ்ரேஷ்டத்தையும் விளக்குவாம். பூர்வ பட்சியார் சொல்வது:—

"இவற்றையெல்லாந் திரட்டி'

(கிரந்தம்.)

'நாசித் சித் ஸந்நிதௌ'

(தமிழ்.)

'யாவையுஞ் சூனியஞ் சத்தெதிர்'

என்னும் வாக்கியத்தில் தொகுத்துச்சொல்லப்படவில்லையா? இதற்கு மெய்கண்ட தேவர் உரை வருமாறு:—

'பூரணமும் நித்தியமுமான அறிவின் அபூரணமும் ஸம்பாதிதமுமான அறிவு (பொய்) ஒளி குன்றுகின்றமையின், ஸத்தின் சந்நிதானத்தில் அஸத்துத் தன் ஒளியை யிழக்கின்றது' என்பது ஸ்தாபிக்கப்படுகின்றது. இதிற் சொல்லப்பட்ட உவமானம் பின் வரும் வாக்கியத்தில் விளக்கப்பட்டிருக்கின்றது.

'சூரியன்முன் இருள் இல்லாமைபோல அவன் முன் கெட்ட அசத்து இல்லாது போகின்றது'

இதுவரையில் பூர்வபட்சியார் எழுதியது. சிவஞான போதத்தைத் தமிழில் மொழிபெயர்த்த ஷை மெய்கண்டதேவர் இது பற்றிக் கூறியது வருமாறு:—

"ஈண்டுச் சத்தினிடத்து அசத்துப் பிரகாசியா தென்றது"

"மெய்யினிடத்துப் பொய் அப்பிரகாசமாய் நிற்றலான்"

"அன்னியமிலாமையரற்கொன்றுணர்வின்றும்
அன்னியமிலான்அசத்தைக்காண்குவனேல் - அன்னியமாக்
காணுன்அவன்முன்கதிர்முன்னிருள்போல
மாணுஅசத்தின்மைமற்று."

பிரமவாதினிப் பத்திராதிபர் சாங்கியமத சித்தாந்தத்தை மறுத்த போது அதற்குப் பிரமாணம் சுருதிவாக்கியத்தைக் காட்டியதாக இவருஞ் சொல்லியிருக்கின்றார். அப்படி யிருந்தும் இவர் அந்த வாக்கியத்தைப்பற்றி யேதும் பேசாமலும், அதைப் பிரமாணமாக அங்கீகரியாமலும், அதற்குக் கட்டுப் பட்டு அடங்கிப் பேசாமலும், அதன் யுக்தி அனுபவங்களைப்பற்றி யோசியாமலும் வேதவிரோதியாய் நின்று, இப்போது மேலே எம்மால் மறுக்கப்பட்டுப்போன போலி யுக்தியைக் கொண்டு போலிவாதம் புரிந்து, அதற் கிணங்கப் பிரமாண மிருப்பதாய்ப் பிரமித்து, சிவாகமத்திலுள்ள சிவஞானபோதக் கிரந்த சூத்திரத்தையும், அதன் பிழை மொழிபெயர்ப்பான தமிழ்ச் சூத்திரத்தையும், அச்சூத்திர விரோதமான தமிழுரையினையும் பிரமாணமாகக் காட்டினார். வேதாந்தத்துக்கு 'மற்றொரு பக்கம்' என்று பெயர் கொடுத்து இவ்விஷயம் எழுதியதால் ஷை சிவாகமம் வேதத்தின் பக்கமாகாது மற்றொரு பக்கமாகின்றது. அன்றி யிவரே வேதம் பழையதென்றும் ஆகமம் புதியதென்றும் சொல்லியிருக்கின்றார். அதன் மொழிபெயர்ப்புத் தமிழிலும் வந்திருக்கின்றது. அது ஷை சித்தாந்த தீபிகை முதற் புத்தகம் ஆருவது பத்திரிகை 132 வது முதல் 137 வது பக்கங்கள் வரையில் "பழைமையும் புதுமையும்" என்னும் விஷயத்தில் பரக்கக் காணலாம்.

இவர் காட்டிய ஆகம சூத்திரம் வேத விரோதமா யிருக்கிறதாவென்றும், அச்சூத்திரமாவது இவர் பக்கத்துக்கேனும் சாங்கியர் பக்கத்துக்கேனுஞ் சாதகமாயிருக்கிறதாவென்றும் பார்ப்போம். ஷை சூத்திரம் கிரந்தத்தில் சித்தெதிர் என்றிருந்தால் மெய்கண்டதேவர் சத்தெதிர் என்று மொழிபெயர்த்தார். இப்படியே இன்னுஞ் சில விடங்களில் பிழைகளிருக்கின்றன. ஷைசிவஞான போதம் மூன்று நான்கு அடிகளுக்கு மேற்படாத பன்னிரண்டு சூத்திரங்களை யுடையது. இச்சிறிய சூத்திரங்களை யுள்ளபடியே மொழிபெய

ர்க்காது பிழையாய் மொழிபெயர்த்தார். பின் வந்தவர்களும் அதைத் திருத்தினார்களில்லை. அதையே மெய்யென மயங்கிப் பலபேர் பல வுரைகள் செய்துவிட்டார்கள். அதனோடு அதை முதனூலாகக் கொண்டு வழி நூல் சார்புநூல்களும் செய்து அவற்றினுக்கு உரைகளும் செய்துவிட்டார்கள். அது பிழையென இவர் காட்டிய கிரந்தத் தமிழ்ச்சூத்திரங்களே தெரிவிக்கின்றன. அந்தப் பிழை விளங்காமையால் அதன் பிரகாரமே யிவரும் எடுத்துக் காட்டினார்.

ஷை தமிழ்ச் சூத்திரமானது 'சத்தெதிர் யாவையும் சூனியம்' என்று கூறுகின்றதன்று? இவ்விடத்தில் சத்து என்பது சிவம், யாவையும் என்பது உலகெல்லாம், சூனியம் என்பது இல்லை. இதனாற் றேர்ந்த தியாதெனின் உள்ளதாகிய சிவத்தின் முன்னர் உலகெல்லாஞ் சூனியம், அதாவது இல்லையெனப் பொருள் படுகின்றது. இது நேரான யுரையாகும். இதன்படி நோக்கினால் ப்ரம்மம் சத்தியம், ஜகத் பொய்யென்றாகின்றது. இவ்வாறே பிரமவாதினி அதிபரும் தீர்மானித்திருக்கின்றனர். இன்னும் ஷை சூத்திரத்தை முன்பின் நோக்கினாலும் இதுவே பொருளாகின்றது. எங்ஙனமெனின் இங்ஙனமாம்:—

ஷை சிவஞானபோதம் 2-வது சூத்திரத்தில்

"அவையே தானேயாய்"

என்றும்,

6-வது சூத்திரத்தில்

"உணருரு அசத்து"

என்றும்,

9-வது சூத்திரத்தில்

"ஊராத் துனைத்தேர்த்தெனப்பாசம் ஒருவ"

என்றும்,

10-வது சூத்திரத்தில்

"அவனே தானேயாகிய அந்நெறி
ஏகனாகியிறைபணி நிற்க
மலமாயைதன்னொடுவல்வினையின்றே."

என்றும் கூறுவதால் உலகு சிவசொரூபமென்றும், உலகு அசத்தென்றும், மாயை கானனீர் போலப் பொய்யென்றும், முடிவில் இரண்டென்பதின்றி யொன்றே யாமென்றும் பெறப்பட்டன. உலகு சூனியமென்று கூறியதே போதுமாயினும் அதை நிலைப்படுத்துதற்கு மற்றச் சூத்திரங்களும் துணையாய் நிற்கின்றன. இவரும் மெய்கண்டதேவர் முதலியோரும் உரை செய்வதுபோலச் சூனியம் என்றதற்கு இருளென்றுபொருள்செய்து உலகைச் சத்தென்று வைத்துப் பார்ப்போம். ஒளிஸ்தானத்தில் சிவமும், இருள் ஸ்தானத்தில் உலகுமாக வைத்து நோக்குமிடத்து, ஒளியுள்ளபோதும் ஒளியுள்ள இடத்தும் இருளும், இருளுள்ளபோதும் இருளுள்ள இடத்தும் ஒளியுமிராமைபோல, சிவமுள்ளபோதும் சிவமுள்ள விடத்தும் உலகும், உலகுள்ளபோதும் உலகுள்ள விடத்தும் சிவமும் இராது போகவேண்டும். பண்டிதர்

போஸ் அவர்கள் இருளில் ஒளிக் கதிர்களுள்ளதாய்ச் சொன்னதில் அவ்வொளிக் கதிர்களுள்ளபோதும் அவையுள்ள விடத்தும் இருள் தலை நீட்டவில்லை. சூரியனேனும் விளக்கேனும் இன்னும் எவ்வகை ஒளிப்பொருளேனும் உள்ள விடத்தும் உள்ள காலத்தும் இருள் இருக்குமென்று சொல்ல இவர்க்கு வாயுண்டா? எழுதக் கையுண்டா? இல்லையே. இவர் பக்கத்தினர் சிவத்துக்கு இலக்கணங் கூறுங்கால் அது பூரணமென்று சொல்லுகின்றனரே. அவ்விதப் பூரணம் ஒளி யிருளுவமானத்தில் சித்திக்கின்றதா? இப்போது உலகிருப்பதாலும், உலக பூதங்களொன்றான ஆகாயமே பூரணமாயிருப்பதாலும், அஃதில்லாவிடமில்லாமையாலும், இது பிரத்தியட்சமானமையாலும்,உலகு சத்தியமென்பதுபூர்வபட்சியாரது கொள்கையாதலாலும் சிவத்துக்குச் சொன்ன விலக்கணம் உலகுக்குமாகி அதிவியாப்தி தோஷத்தைப் பெறுகின்றது. அது மாத்திரமா, உலகு பூரணமாதல்பற்றிக் கடவுளிருத்தற்கு இடமே யில்லாது போகின்றது. போகவே, இவரது மதம் நாஸ்திக மதமாகி, அது காரணமாக இச்சித்தாந்த தீபிகையார் நாஸ்திகமத சித்தாந்தியாகின்றார். இவ்வாசியா கண்டத்தின் பகற்காலத்தில் அமெரிக்கா கண்டத்தில் இருளாயும், அக்கண்டத்தின் பகற்காலத்தில் இக்கண்டத்தில் இருளாயும் இருத்தல் அனுபவம். இதனால் இருளுள்ள விடத்து ஒளியும், ஒளியுள்ளவிடத்து இருளும் இன்றென்பது திண்ணம். சிவமும் உலகமும் தனித்தனிப் பூரணமாகலின் ஒன்றிருந்த விடத்து ஒன்றில்லா ஒளி இருளுவமானம் கூறுவது கூடாது. சிவம் சத்தென்றும், உலகு சூனியமென்றும் அசத்தென்றும் கூறியதோடு அதற்குவமானங் கானனீரென அச்சிவஞானபோதமே கூறுவதாக அச்சூத்திரங்களை முன்னரே எடுத்துக் காண்பித்தமையானும்,

மகோபநிஷத் 4-ம் அத்தியாயம்.

"பாலைநிலத்திற்றோன்றுஞ் சலமுழுதும் பாலைநிலமேதவிர வேறில்லை. மூன்றுலகமும், சகலப் பிரபஞ்சமும் விசாரணையினாற் சிந்திரமாத்திரந் தானே."

பைங்களோபநிஷத் 1-வது அத்தியாயம்.

"அத (ப்ரம்மம்) னிடத்தில் மரு (பாலைநிலம்) பூமியில் சலம், கிளிஞ்சலில் வெள்ளி, கட்டையிற் புருடன், படிகத்தில் வர்ணம் முதலியவைபோல் சிவப்பு வெளுப்பு கறுப்பு இந்தக் குணமய மானதும், ஏற்றக்குறைச்சலின்றி யொவ்வொன்றும் சமமாயிருக்கிற குண சொரூபமானதும், வாக்குக் கெட்டாதது (மித்தை) மாகிய மூலப்பிரகிருதியிருந்தது."

இவ்வேத வாக்கியங்களை அனுசரித்து,

கூர்மபுராணம் சாங்கியயோகம்.

"ஆதலால் பிரமமொன்றே நித்தியம் அலகைத்தேரிற்
பேதுறத் தோன்றுநீரிற் பிரபஞ்ச மருண்டுதோன்றும்" (உ௫)

பாகவதம்.

"கானனீர்போல் வையகமாதிய வழங்கிய வுலகமெல்லாம்."

இப்புராணங்களுங் கூறினமையானும், இவற்றை அனுசரித்து

திருவாசகம்.

"பூத்தாரும் பொய்கைப் புனலிதுவே யெனக்கருதிப்
பேய்த்தேர் முகக்குறும் பேதைகுண மாகாமேதீர்த்தாய்."

பட்டினத்தடிகள்.

"மாயைப் பேய்த்தேர்போன்று நீப்பரு முறக்கத்துக் கனவேபோன்று நனவு பெயர்பெற்ற மாயவாழ்க்கையை மதித்து."

தாயுமானவர்.

"இந்திரசாலங்கனவு கானனீரென வுலக மெமக்குத் தோன்ற"

இப்பெரியோர்கள் புகன்றமையானும், இது யுக்தி யனுபவங்கட்கு ஒத்திருக்கின்றமையானும் இவரது ஒளி யிருளுவமானம் ஈண்டுப் பொருத்த மற்ற வுவமானமா மென்க. ஒளி யிருளுவமானத்தை ஒத்துக்கொள்ளின் அதை மற்றொரு வகையிற் கூறிச் சுருதிக்கும், சிவ ஞான போதத்திற்கும், பெரியோர் வாக்குக்கும், யுக்தி அனுபவங்கட்கும் ஒவ்வச் செய்தல்வேண்டும். இச்சாக்கிராவஸ்தையின் பகற்காலத்துப் பன்னிரண்டுமணி சமயத்தில் ஒருவன் நித்திரை செய்து கனவு கண்டானெனவும், அக்கனவு இருட்காலமா யிருந்ததெனவும் வைத்துக்கொள்வோம். அங்ஙனமாயின் அந்தக் கனவிருள் எங்கிருந்தது? சாக்கிர வுலகிலேயே சொப்பன வுல கிருத்தலால் அச்சொப்பன விருள் சாக்கிர உலகிலேயே இருந்ததாகச் சொல்லவேண்டும். சாக்கிரமும் ஒரு உலகு, சொப்பனமும் ஒரு உலகு. சாக்கிரவுலக சரீரத்தினின்றே சொப்பன வுலகைக் காண்கின்றோம். ஆதலால் அச்சொப்பன வுலகு சாக்கிர உலகி லிருக்கின்றதென்ப துண்மை. அங்ஙனமாயின் இரண்டு பொருள் ஒரு இடத்தில் எவ்வா றிருக்கலாமெனின், சாக்கிரம் மெய்யும் சொப்பனம் பொய்யுமா யிருத்தலால் மெய்யில் பொய் ஒருங்கு கூடி இருக்கலாம் என்பதற்கு இறையும் ஆக்ஷேபமின்று. இன்றென்று போகவே, மெய்யான வொளியில் பொய்யான இருள் இருக்கலா மென்பது பெறப்பட்டது. இவ்வாறு பொருள் செய்தால் சத்தாகிய சாக்கிர சூரிய வொளியைப் போன்ற சத்தான பிரமஞான வொளியில் அசத்தான சொப்பன இருட்டைப்போன்ற அஞ்ஞான இருள் உலகு இருப்பதற்கு ஆக்ஷேப மில்லை. இப்படிச் சொன்னால் யுக்தி அனுபவமும், ஷ சூத்திரமும் இடங்கொடுக்கும். இவ்வுண்மையினை யுணராது பிரமமும் உலகும் சத்தென மயங்கிப் பொருத்த மற்ற வுவமானங் கூறி, இவரும் இவர் மதஸ்தரும் இடர்ப்பட்டனர். இது விஷயமாக இவர் சார்பினரான யாழ்ப்பாணங் குகதாஸ ரென்பார்க்கு மறுப்பாய் வந்த "துவிதாத்துவிதவாதம்" என்னும் நூலில் 114 முதல் 120 வது பக்கங்கள் வரையிலும், ம-ா-ா-ஸ்ரீ யாழ்ப்பாணம் செந்திநாதையர்க்குக் கண்டனமாய் வந்த "துவித சைவ மறுப்பு" என்னும் நூலில் 64, 65 வது பக்கங்களிலும் விரிவாய்ப் பேசி யிருக்கின்றமையின், அவ்விடங்களை வாசித்துப் பார்க்க. இது பற்றியே தாயுமான சுவாமிகளும்

"போதமென்பதே விளக்கொவ்வும் அவித்தை பொய்யிருளாம்"

என அஞ்ஞானத்தைப் பொய் யிருளென்றா ரென்க.

அசத்தென்பதின்பொருள்.

இனி மற்றொரு விஷயத்தைக் கவனிப்பாம்.

அசத் என்றால் இல்லாததுஎன் றர்த்தமல்லவாம்; சத் அல்லாதது அதாவது சத்திலும் வேறுயது

என்று அர்த்தமாம்.

அசத்து என்பது சத்தல்லாதது என்றும் சத்தினும் வேறானதென்றும் சொன்னால் சித்தாந்தம் என்னுயிற்று? உள்ளதல்லாதது உள்ளதா? இல்லதா? இரண்டும் அல்லவென்றால் வேறென்னே? சத்து அசத்து என்பன இரண்டென்னுந் தொகைக்குட்பட்ட தர்மங்கள். ஒரு பொருளுக்கு இலக்கணஞ் சொன்னால் சத்தென்றாவது சொல்லவேண்டும், அசத்தென்றாவது சொல்லவேண்டும். இரண்டும் அல்லவென்று எப்படிச் சொல்லலாம்?

சுருதி பக்கத்தை யிழந்து வேறு பக்கத்திற் புகக் கருதி ஆகம பக்கத்திற் புகுந்தனரே; அதினும் சிவஞானபோதத்தைப் பிரமாணமாகக் கொண்டனரே. அது அசத்து என்னும் சொல்லுக்கு இன்மைப் பொருள் கூறுகின்றதா? அன்மைப் பொருள் கூறுகின்றதா?

> "யாவையுஞ் சூனியம் சத்தெதிராகலின்
> சத்தேயறியாது அசத்து இலது அறியாது
> இருதிற னறிவுள திரண்டலா ஆன்மா"

என்னும் 7 வது சூத்திரத்தின் இரண்டாவது அடியில் 'அசத்து இலது' என அசத்துக்கு இன்மைப்பொருளே கூறுகின்றமையின் இவர் பிரமாணமாகக் கொண்ட மற்றொரு பக்கம் மற்றொரு பக்க மாகாது முன்பக்கத்தையே சார்ந்ததென்க. இவர் அடைக்கலம் புகுந்த சூத்திரமே இவரைக் கைவிடுமானுல் கைவிடாது இவரைக் கரையேற்றுவது வேறு யாதோ! வேதாந்த விரோதமாய்ச் சிவஞானபோதம் இருக்குமென்று நம்பி அதைச் சரணடையப் போனது திருடன் தலையாரிவீட்டில் நுழைந்தமைபோலாம்.

அசத் என்றால் இல்லாதது என் றர்த்தமன்று என்றும், சத்தல்லாதது அதாவது சத்திலும் வேறுயது என்றும் பொருளாம். இதுதான் சங்கரருடைய கொள்கையென டாக்டர் ஹுப்ஷ்லீய்டன் (Hubbe Schleiden) கூறுகின்றாராம்............அப்படியிருந்தும் சங்கரமதஸ்தர்கள் மாயையென்றால் பிராந்தியென்றும் ஜாலமென்றும், அவித்தையென்றால் அஞ்ஞானமென்று பொருள் கொள்ளப் பின்வாங்குபவர் எத்தனைபெயர் என்றும்

கூறுகின்றார். அசத்தென்றால் இல்லாததே பொருளென இவர் பிரமாணமாகக் கொண்ட சிவஞான போதமே கூறுகின்றதென்று மேலே யெடுத்துக் காட்டினும். சங்கராசாரியர் இன்மைப் பொருள் கொள்ளுகின்றாரா? அன்மைப் பொருள் கொள்ளுகின்றாரா? மாயையைப் பிராந்தியென்றும் சாலமென்றுங் கூறுகின்றாரா, சத்தியமென்று கூறுகின்றாரா வென ஆராய்தல் எவ்வாறு? அவரது வாக்கியத்தைக் கொண்டன்றோ? அவரது வாக்கியங்களில் அசத்தென்பதற்குப் பொருள் இன்மை யென நேரே பிரத்தியட்சமா யிருக்கவும், அதை எல்லாரும் அறிந்திருக்கவும், மற்ற அத்துவித நூல்களும் அவ்வாறு சொல்லவும், பரம்பரையா யிப்போதுமுள்ள அத்துவிதிகளும் அவ்வாறு பேசவும் வந்திருத்தலையறியாது அதிற் றோஷஞ் சொல்ல எழுந்து, டாக்டர் ஹுப்ஷ்லீய்டன் என்பவர்,

சங்கரரது கொள்கை அன்மைப் பொருளெனக் கூறுவதாய்ச் சொல்லி, அது மெய்யெனப் பிரமித்து, இவர் அதை எடுத்துக் கூறுவது மிகு விந்தை!

அசத்து இல்லாததல்லவென்று பொருள் கொள்வாராகுல் உள்ளதென்றே பொருள் கொள்ளவேண்டியதாகின்றது. அப்படியாகுல் அசத்தியமென்பதற்கு மெய்யென்றே பொருள் கொள்ளவேண்டியதாகும். அசத்தென்ருல் சத்தினும் வேருயதென்றும் பொருள் செய்கின்ருர். அப்படியாகுலுந்தா னென்னை? சத்தினும் வேருனது அசத்தாகாதா? நன்மைக்கு வேருனது தீமை யல்லவா? ஒளிக்கு வேருனது இருளல்லவா? உலகில் இரண்டென்னும் தொகைக்குட்பட்ட பதார்த்தங்களும், மூன்றென்னுந் தொகைக் குட்பட்ட பதார்த்தங்களும், நான்கு முதலிய தொகைக் குட்பட்ட பதார்த்தங்களு மிருக்கின்றன. ஒளி இருள், நன்மை தீமை, உயர்வு தாழ்வு, வன்மை மென்மை, உஷ்ணங் குளிர்ச்சி, ஞானம் அஞ்ஞான முதலியன இரண்டென்னுந் தொகைக் குட்பட்டவை. சத்துவம் ரஜசு தமசு, வாத பித்த சிலேத்துமம், ஆணவம் மாயை காமியம், தன்மை முன்னிலை படர்க்கை முதலியன மூன்றென்னுந் தொகைக் குட்பட்டவை. இருக்கு யஜுர் சாமம் அதர்வணம், பிரமசரியம் கிருகஸ்தம் வானப்பிரஸ்தம் சந்நியாசம், கிருதயுகம் திரேதாயுகம் துவாபரயுகம் கலியுக முதலியன நான்கென்னுந் தொகைக் குட்பட்டவை. இவற்றில் சத்துவகுண மில்லாதவ னிவனென்ருல் ரசோகுண முள்ளவ னென்ருவது தமோகுண முள்ளவ னென்ருவது சொல்லக்கூடும்; அவை பாக்கியிருப்பதா லென்க. வைத்தியன் கையைப் பார்த்து நாடிபரீக்ஷை செய்து இவனுக்குப் பித்த மில்லையென்ருல் வாயு வேனும் சிலேத்துமமேனு மிருக்கலாமென் றூகிக்கலாம். அவ்வாறே நான்கு முதலிய எண்களுமாம். இப்படிச் சத்து அசத்து விஷயத்தில் சொல்லமுடியாது. ஏனெனின் அவை மிரண்டென்னுங் கணக்குட்பட்டமையானென்க. இங்ஙனமாயின் அசத்தென்பது சத்தல்லாதது என்று பொருள்பட்டுச் சத்தாய்விடுமோ? சத்து மாகாதெனின் பின் என்னும்? இரண்டென்னுங் கணக்குட்பட்ட சத்து அசத்து என்னும் இரண்டில் அசத்தென்பது இல்லையென்றும் பொருள்படாமல் உள்ளதென்றும் பொருள் படாவிடில் வேறு திரிசங்கு சொர்க்கந்தான் கதியாம்போலும்! சுருதிபக்கத்தை யிழந்ததோடு ஆகம பக்கத்தையு மிழந்த இவர், இனி எந்நூலைப் பிரமாணமாகக்கொண்டு எந்நிலையினின்று எப்பக்கம் சரியென்று கொண்டு எவ்வாறு வாது புரிவரோ அறியேம்!

அசத்துக்குச் சத்தல்லாதது எனத் தாம் பொருள் செய்வதோடு சங்கராசாரியருடைய கொள்கையும் இதுவே யென மேலைத்தேயத்து டாக்டர் ஹுப்ஷ்லீய்டன் என்பவருங் கூறுவதாயன்ருே கூறுகின்ருர்? டாக்டர் ஹுப்ஷ்லீய்டன் சொல்வ திருக்கட்டும். அவர் மேலைத் தேயத்தார். இவர் கீழைத் தேயத்தராயிற்றே. இவர் சங்கராசாரியரது கொள்கையினை இணைத்தென்று அறிந்தனரா? சங்கரர் அசத்துக்கு இன்மைப் பொருள் தம் நூல்களில் சொல்லி யிருக்கவும், அவ்வாறு சொல்லி யிருக்கிருரென இத்தேசத்துச் சகல வித்வான்களும் அறிந்திருக்கவும், சங்கராசாரியார் நீலகண்டாசாரியர் இராமாநுஜாசாரியார் சோமநாதர் முதலியோர்களெல்லாம் இன்மைப் பொருளே சொல்லுகின்ருர்களென இத்தேசத்தவர்களெல்லாம் சொல்லவும், வேதாந்திகள் இன்மைப் பொருள் சொல்லுகின்ருர்களெனவும் தாங்கள் அன்மைப் பொருள் சொல்லுகின்ருேமெனவும் இவர் மதஸ்தர் சில நூறுவருஷ காலமாகச் சொல்லவும், சுமார் பத்துவருஷகாலமாக இவர்

மதஸ்தர்க்கும் வேதாந்திகளுக்கும் நடந்த பற்பல பத்திரிகா வாதங்களில் சங்கரர் மதம் இன்மைப்பொருளெனக் கண்ணாடிபோல் விளங்கவும், ப்ரம்ம வித்தியாவில் வெளி வந்த "அத்துவித விசாரம்" என்னும் விஷயத்தில் இன்னார் இன்னார் இன்னின்ன பொருள் கொள்ளுகின்றார்களெனப் பேசியதில் இவர் மதஸ்தர் கொள்ளும் அன்மைப் பொருள் நியாய மற்றதெனவும், வேதாந்திகள் கொள்ளும இன்மைப் பொருள் நியாய முற்றதெனவும் வாத முகத்தால் தீர்மானிக்கப்பட்டிருக்கவும், அதற்கு இவர் மதஸ்தரேனும் இவரேனும் வாய் பேச முடியாது மௌனமா யிருப்பது பிரத்தியட்சமா யிருக்கவும், இவர் மதப் புத்தகங்களான சிவ ஞான போதவுரை சிவ ஞான சித்தி முதலிய புத்தகங்களில் வேதாந்தத்தின் கொள்கை இன்மைப்பொருளெனத் தெளிவுறத் தெரிவித்திருக்கவும், இன்னும் பலவகையாலும் அவ்வாறு நிதர்சனமாய் வெளிப்படவும் இவ்வளவுக்கும் மாறாக இவர் பேசுவது அறிவாகுமா? இவர் சங்கராசாரியரது கொள்கை அசத்துக்குச் சத்தல்லாதது என அகரத்துக்கு அன்மைப் பொருளாய்க் கூறுவது ஆரியர்களின் வேதம் அரபிப் பாஷையி லுள்ளதென அமெரிக்காவில் ஒரு பண்டிதர் சொல்லுகிறாரென்று சொல்வதுபோலாம்.

இதன்பேரில் அப்படியிருந்தும் சங்கரமதஸ்தர்களில் மாயையென்றால் பிராந்தியென்றும், ஜாலமென்றும், அவித்தையென்றால் அஞ்ஞானமென்றும் பொருள் கொள்ளப் பின் வாங்குபவர் எத்தனைபேர்?

என்றார்.

இத்தனை பேரெனக் கணக்கிட முடியாமைபற்றி எத்தனைபேரென்றார் போலும்! இதற்கு நாம் அளிக்கும் விடையாவது, விஷ்ணு கடவுளல்லவென்று சொல்லும் வைஷ்ணவர்எத்தனைபேருளரோ அத்தனைபேருளரென்பதாம்.

மூன்பின்விரோதம் இன்றென்பது.

வேதாந்தத்தில் மற்றொரு குற்றங் கூறவருகின்றார். அது இது:—

வேதாந்தத்தில் ஒரு வாக்கியத்தில் ஒவ்வொரு ஆத்மாவும் ஒரு பொறியென்றும் ஓர் கூறென்றுங் கூறுகின்றதாம்; அடுத்த வாக்கியத்தில் அது ஓர் கூறல்ல, முழு ப்ரமமும் அதுவேயென்று சொல்லுகின்றதாம்; அதற்கடுத்த வாக்கியத்திலேயே எல்லா ஆத்துமாக்களும் பிரமத்தின் பிரதிபிம்பங்களே; உண்மையானவையல்லவென்று கூறுகின்றதாம்.

இதனுண்மையினை யிவர் பக்கத்தினர் பலர் அறியாது ஆக்ஷேபித்துச் சமாதானம் பெற்றனர். அது தமிழிற் பல புத்தகங்களாக வந்திருக்கின்றது. அதனை யிவரறிந்திலர்போலும். அறிந்திருந்தால் சமாதானம் வந்திருக்கும் ஆக்ஷேபங்களை மறந்துஞ் செய்யார். வேதாந்தத்தில் இத்தகையமுரண்கள் இருப்பதாய் யாழ்ப்பாணங் குகதாசரென்பவர் ஆசங்கை செய்து சமாதானம் பெற்றிருக்கின்றனர். அவரது ஆக்ஷேபத்தையும் அதற்கு வந்த சமாதனத்தையும் முன்னர் எடுத்துக்காட்டிப் பின்னர் இவரது ஆக்ஷேபத்துக்குச் சமாதானம் அளிப்பாம்.

துவிதாத்துவிதவாதம்.

குகதாசர் ஆக்ஷேபம்:—

"(க) பிரமமே பிரபஞ்சங்களாய் விரிந்து விளங்கும். பிரமத்தை யன்றிப் பிறிது பொரு ளில்லை.

(உ) பிரபஞ்ச மெல்லாம் பிரமத்தி லிருந்து உற்பவித்துப் பிரமத்திற்றனே ஒடுங்குதலின் பிரமம் காரணமும், பிரபஞ்சங் காரியமுமாம். காரணத்தை யின்றிக் காரிய மில்லை. ஆதலின் பிரமத்தை ஒழிந்த பிற பொருள்கள் இல் பொருள்களேயாம்.

(ங) பிரபஞ்சம் அனைத்தும் கனக் காட்சியும் கான்யாறும்போன்று எமது அஞ்ஞானக் காட்சிக்குப் புலப்படும் மித்தியா தோற்றங்களே யன்றித் தமக்கென வோர் அமைதியுடைய உண்மைப்பொருள்களல்ல.

(ச) சூரியன் நீரிற் பிரதிபலித்தாலென இப்பிரபஞ்ச மெல்லாம் மாயைக்கட் டோற்றும் பிரதிபிம்பங்களேயாம்.

(ரு) பிரபஞ்ச மெல்லாம் எமது அறிவு மாத்திரையில் தோற்றுவனவாதலின், அவ்வறிவே இவற்றுக்கெல்லாம் வித்து; அதனை யொழிந்து இவற்றுக்கு யாதானும் ஓர் வித்து மில்லை. இவைக ளுண்மைப் பொருள்களுமல்ல.

(சு) கடாகாசமும் மகாகாசமும் போலச் சித்துப் பிரபஞ்ச மெல்லாம் பிரம சைதன்யமேயன்றிப் பிறிதல்ல."

"பின் குகதாசரே இதை மறுக்கின்றார். அது வருமாறு :—"

"ஒன்றோ டொன்று முரணுதலையுடைய பல துறைக் கொள்கைகளை அனுசரித்து நிற்கும் இஃதொன்றே இவரது மதத்தின் தூர்ப் பலத்வதை இனிது விளக்கும். எங்ஙனம்? பிரமமே பிரபஞ்சமாய் விரிந்து நிற்கும்என்று ஒருகாற் கூறுபவராகிய இவர், பின்னர் அதனை மறுத்துப் பிரமத்தில் பிரபஞ்சம் சூக்குமித்துக் கிடந்து உற்பத்தியாகும் என்கிறார். பின்னர் அதனை மறுத்துப் பிரமம் பிரபஞ்சமாவது மில்லை. பிரமத்திலிருந்து பிரபஞ்சம் உற்பத்தியாவது மில்லை, அஃ தோர் மித்தியாத்தோற்றமே என்கிறார். பின்னர் அதனையும் மறுத்துப் பிரபஞ்சம் மித்தையல்ல, அஃது பிரமத்தின் பிரதிபிம்பமே என்கிறார். பின்னர் இதனையும் மறுத்த எமது அறிவே பிரபஞ்சம் என்கிறார். இறுதியில் இவ் வனைத்தையும் மறுத்துச் சமஸ்தமும் பிரமமே என்கிறார்."

(இதற்கு வேதாந்தி அளித்த சமாதானம்:—)

"இதில் விரோதமேது மில்லை. இலக்கணத்தில் ஒன்றுக்கொன்று மாறாயுள்ள விதிகளை இலக்கண மறிந்தவர்பாற் கேட்டு, அவிரோதப் படுத்திக் கொள்ளாது, ஒருவன் தனது புத்தியே குசாக்கிரபுத்தியென மதித்து இலக்கணத்திற் றோஷங் கூறப் புகுந்தான் போன்று, இவர் வேதாந்த தத்துவங்களையுண்மை யுணர்ந்தவர்பாற் கேளாது, தமது புத்தியே குசாக்கிர புத்தியென மதித்து வேதபாஹியராய் நின்று, வேதாந்த உபநிஷத் பொருள்களின் பேரிலேயே தோஷங் கூறப் புகுந்தார். வேத சம்பந்திசளா யுள்ளார், வேதத்தி னுண்மை விளங்காவிடில், உணர்ந்தார்பால் அடுத்துக் கேட்டுத் தெரிந்து கொள்வார். வேத விரோதிகளோ அங்ஙனஞ் செய்யாது குறை கூறுவதே பொருளெனக் கொண்டு, அத னுண்மையினை உணராது குறை கூறுவர். அங்ஙனமே இவர் செய்கையும் வேத பாஹ்யத் தன்மையாகவே யிருக்கின்றது. ஆயினும் நமது கடமைக்கு நாம் சமாதானங் கூறுவாம்."

“கயிறு அரவாய் விரிந்துநிற்கும் என்பதற்கும், அர வென்ப துண்மை யன்றாயினும் ஒரு காலத்தி லுண்மை போல் தோன்றுகின்றமையின் அது வரையில் தோற்றமாகவேனும் உற்பத்தி கூற வேண்டி, தோற்றமான அரவு தோற்றுவதற்குமுன் காரணத்தின்கண் சூக்குமமாய்க் கிடந்து உற்பத்தியாகின்ற தென்பதற்கும், கயிற்றின்கண் அரவு விவர்த்தத் தோற்றமாதலாலும் அர வென்ப துண்மையா யிராமையாலும் கயிறு அர வாவதில்லை யென்பதற்கும்; சத்தான கயிற்றின்கண் சத்துப் போலியாக வன்றிச் சத்தாக அரவு உற்பத்தி யாகாமையின் அரவு உண்மையில் உற்பத்தி யாவதில்லை யென்பதற்கும், உண்மையில் அரவு மித்தை யாதலால் அதுபற்றி மித்தியாத் தோற்றமென்பதற்கும் விரோதம் எது மின்றென் றறிந்திடுவாராக. காரியப் பொருள் அதிலும் விவர்த்த காரியப்பொருள் உண்மை யன்றேனும் ஆகாயப் புஷ்பம்போல் முற்று மின்றெனக் கூறப்படா தாதலானும், ஒருவாறு தோற்றல் மாத்திரையா யுள்ளதாதலானும் அத்தோற்ற முண்டாதற்கு அவ்வித விலக்கண முள்ள ஓர் சத்தி காரணத்தின்கண் நியதமா யுளதெனக் கொள்ளப்படும். அச்சத்தி காரிய மாதற்குமுன் காரணத்தின்கண் சூக்குமமாய் அடங்கி, காரியத்தின்போது வெளிப்படுகின்றது. ஆதலால் காரியம் சூக்குமமாய் அடங்கியிருந்து வெளிப்படுகின்ற தென்று சொல்லியும் அதனோடு பொய் யென்றுஞ் சொல்லலாம்; அதனோடு தாராளமாய் வேத முரசோடுஞ் சொல்லலாம். இவ்வித வுண்மையை அத்வைதிகள் எத்தனையோ முறை இப்பத்திரிகையிலும் புத்தகத்திலும் விரிவாய் எடுத்துக்காட்டியும் அப்புத்தகங்களை யிவர் வைத்துக் கொண்டிருந்தும் பின்னும் பின்னும் அதனையே கேட்டால் யாது செய்யலாம்? இது போகப் ‘பின்னர் அதனையு மறுத்துப் பிரபஞ்சம் மித்தை யல்ல, அஃது பிரமத்தின் பிரதிபிம்பமே யென்கின்றார்கள் என்கிறார். பிரபஞ்சம் பொய்யெனக் கூறுவதற்குச் சொல்லப்படும் பலவிதத் திருட்டாந்தங்களுள் பிரதிபிம்பமும் ஒன்றா யிருக்க, பிரபஞ்சம் மித்தை யல்ல வென அத்வைதிகள் கூறுகின்றார்களெனப் பொய்ம் மொழி கூறுவது நன்றாமோ? பிரபஞ்சம் மித்தை யல்ல வென்றால் சத்தியமாயிற்று. அதற்குப் பிரதிபிம்ப திருட்டாந்தம் சொல்லுவானேன்? இது “அரவு சத்தியமே, கயிற்றின்கண் விவர்த்தத் தோற்றம்” என்பதுபோலிருக்கின்றது. இப்படிப்பட்டவர்தாம் வேதாந்தத்தில் முன் பின் முரண்களைக் கண்டு பிடிக்க வந்துவிட்டார். பிரபஞ்சம் பிரதிபிம்பமெனக் கூறிவிட்டு, கூட மித்தை யல்ல வெனக் கூறும் அத்வைதிகளை யாம் அறியோம். அப்படிப் பட்டவரை யிவர் எங்குக் கண்டு பிடித்தனரோ? அவர்களெழுதிய நூலையும் எங்குப் பார்த்தனரோ அறியேம். பின் ‘எமது அறிவே பிரபஞ்சம் என்கிறார்’ என்கிறார். அறிவை விட்டு வேறாகப் பிரபஞ்சம் காணப்படாமையான், அங்ஙனம் சொல்லினும் மொத்தத்தில் அறிவு அறிபடு பொருள் ஆக விரண்டிற்கும் பிரம அறிவே காரணமா மென்க அறிவைவிட்டு வேறாகப் பிரபஞ்சங் காணப்படாதென்னும் விஷயம் தத்துவவாதத்தில் “அறிவுமுன்னா? அறிபடு பொருள் முன்னா?” “திருக்கே திருசியம்” “சொப்பனஞ் சத்திய மென்பதை மறுத்து, அறிவே யுலகமெனவுரைத்தல்” ஆகிய இவற்றில் விரிவாய்க் காணலாம். இதன்பேரில் ‘இறுதியில் இவ்வனைத்தையு மறுத்துச் சமஸ்தமும் பிரமமே என்கிறார்’. என்றார். இதிலும் இவரது புத்தி நுட்பம் வெளியாயிற்று. மண்ணைத் தவிரக் கடாதிகட்குப் பொருளில்லையாயினும், நூலைத்தவிர ஆடை தினுசுகட்குப் பொருளில்லையாயினும் தோற்றுதல் மாத்திரையான கடாதிகளும் ஆடைதினுசுகளும் முறையே மண்ணே யென்றும், நூலேயென்றும் சொல்வது குற்றமா?

கயிற்றை யன்றி அரவுக்குப் பொருளில்லையாயினும் தோற்றுதல் மாத்திரை யான் அரவு கயிறே யென்று சொல்வது தோஷமா? சூரியனது பிரதிபிம்ப சூரியர்களை நோக்கி, இப் பிரதி பிம்ப சூரியர்க ளெல்லாம் பிம்ப சூரியனே யென்று சொல்வது தப்பிதமா? மனத்தி னின்றுந் தோற்றிய சொப் பன (சேதன சேதன) வுலகை நோக்கி, இச் சொப்பனவுலகு மனமே யென்று சொன்னால் என்ன தோஷம்? வேதாந்த நூலினது வாசனை யே யில்லாதவ ராகலின், இக்குகதாசர்க்கு அற்பவிஷய மெல்லாம் மலை போல் தோன்றுகின்றன. இப்படிப்பட்ட விஷயங்களெல்லாம் தத்துவ வாத முதலிய மாயாவாத த்வித கண்டன புத்தகங்களில் அனேகமாய் வந் திருக்கின்றமையால், அவைகளைச் சாவதானமாய்ப் பார்த்து, அத்வைதத்தி னுண்மையை யுணர்ந்து சமாதானப்படுவாராக. இப்படிப்பட்ட துரோக்ஷே பஞ் செய்வதற்குக் காரணம் வேதாகம சாஸ்திர த்வேஷ புத்தியோ, அல் லது ஒன்றுந் தெரியாதிருந்தும் எல்லாவற்றையும் அறிந்தோ மென்கிற வீண் எண்ணமோ? இன்னும் யாதோ அறியோம். இவர் வேதாந்திகளு களுடைய கொள்கையெனக் காட்டிய ஆறு இலக்கங்களிலுள்ள விஷயங்கள் யாவும் யுக்தி அநுபவ சம்மதமெனக் காட்டினுமன்றோ? இனி அவை சுருதி யாதிகளின் சம்மதமெனவும் அவ்விலக்கங்கொடுத்தே காட்டுகின்றோம்."

(1) "ஐதரேய உபநிஷத் 3-வது அத்தியாயம்.

பூமி, ஜலம், அக்கினி, வாயு, ஆகாயம் என்ற பஞ்சமகா பூதங்களும், அற்பமான ஜந்துக்கள், விதைகள், மற்ற ஸ்தாவர ஜங்கமங்கள், அண்ட ஜங்கள், ஜராயுஜங்கள், சுவேதஜங்கள், உத்பீஜங்கள், குதிரை, பசு, யானை, மனுஷியர்கள், இன்னும் ஜங்கமமான பிராணிகள் எவை யெவை யுளவோ, அவையாவும் அந்தப் பிரக்ஞா நேத்திரமே.

சாந்தோக்கிய உபநிஷத்

7-வது பிரபாடகம் 25-வது கண்டம்.

ஆத்துமா (பிரமம்) வே கீழும், ஆத்துமாவே மேலும், ஆத்துமாவேபின் னும், ஆத்துமாவே முன்னும், ஆத்துமாவே தெற்கும், ஆத்துமாவே வடக் கும், இந்தச் சகலமும் ஆத்துமாவே.

நரசிம்மோத்தர தாபிநீயுபநிஷத் 7-வது கண்டம்.

இந்தப் பிரபஞ்சமெல்லாம் சச்சிதாநந்தப் பிரமசொரூபமே.

தேஜோபிந்தூபநிஷத் 3-வது அத்தியாயம்.

இந்தச் சகல பிரபஞ்சமும் பிரமமாத்திரமே

ஷை 6-வது அத்தியாயம்.

எவ்விடத்திலும் ஆத்துமா(பிரமம்)வுக்கு அன்னியமாய் ஒன்று மில்லை. ஆத்துமாவுக்கு அன்னியமாய்த் துரும்புகூட வில்லை.

(2) முண்டகோபநிஷத் 2-1-1.

எரிந்துகொண்டிருக்கிற அக்கினியி லிருந்து அதே ரூபமாய் அனேக பொரிகள் எப்படி யுண்டாகின்றனவோ, அப்படியே அக்ஷர (பிரமம்) த்தி லிருந்து பலவித தேகத்தை யுபாதியாயுடைய ஜீவர்க ளுண்டாகின்றார்கள்; அதனிடத்திலேயே இலய மடைகின்றார்கள்.

யோகசிரோபநிஷத் 4-வது அத்தியாயம்.

பிரபஞ்சத்திற்கு உபாதானகாரணம் பிரமத்தைத் தவிர வேறில்லை. ஆகாசத்தில் நீலத்தன்மையும், பாலை நிலத்தில் ஜலத்தோற்றமும், கட்டையிற் புருஷனென்கிற பிராந்தியும்போலச் சிதாத்மாவிடத்தில் பிரபஞ்சந் தோற்றுகின்றது. வேதாளமென்பதும், கந்தர்வ நகரமென்பதும், ஆகாசத்திலிரண்டு சந்திரனும் எப்படி யில்லையோ, அப்படியே சத்தியமான பிரமத்தினிடத்தில் ஜகத்தினிருப்பு.

பிரமகீதை சாந்தோக்கிய உபநிஷத்.

காரணமதனுலன்றிக்காரியமுளவாய்த்தோன்று
காரணமொழியவேறுகாரியமின்மையாலே
காரியமனைத்தினுக்குங்காரணமதுவேயுண்மை
யோர்தரவிரண்டும்வேறென்றியம்பிடல்இயல்பின்றுமால். (கக)

(3) மாண்டூக்கிய உபநிஷத் கௌடபாத காரிகை 31.

சுவப்நம். மாயை, கந்தர்வ நகரம் இவை யெப்படியோ, அப்படிப்போல் இந்தப் பிரபஞ்சமானதுவேதாந்தங்களிலேவிவேகிகளால் பார்க்கப்படுகிறது.

தேஜோபிந்தூபநிஷத் 4-ம் அத்தியாயம்.

இந்தப் பிரபஞ்சம் இல்லவே யில்லை; அது எப்போது மில்லவே யில்லை.

(4) அத்தியாத்மோபநிஷத்.

ஓ பாபமற்றவனே! கண்ணாடிக்குள் காணப்படும் பட்டணம்போல் இந்த ஜகத்தினுடைய தோற்றமானது எவ்விடத்திலோ?

திரிபுரதாபிநி யுபநிஷத்.

ஜலத்தில் சந்திரன்போல் ஒன்றாயும் பலவாயும் காணப்படுகிறான்.

(5) மாண்டூக்கிய உபநிஷத் அத்வைதப்பிரகரணம்.

சராசரப் பிரபஞ்சமான இந்தத் துவைதமானது மனத் தோற்றமே; மனோ நாசமானால் துவைதம் விளங்குகிறதில்லை.

வராகோபநிஷத் 2-ம் அத்தியாயம்.

ஜகத்முழுதும் சங்கற்ப(எண்ணம்)மாத்திரத்திலேயே யுண்டாகின்றன; சங்கற்ப மாத்திரத்தினாலேயே ஜகத்தோற்றம். சங்கற்ப மாத்திரமாயிருக்கிற ஜகத்தை விட்டு நீர் விகற்பத்தை யாசிரயித்து.

(6) அன்னபூர்ணோபநிஷத் 5-வது அத்தியாயம்.

ஆகாசமானது எப்படிக் கடாகாசமென்றும், மகாகாச மென்றுஞ் சொல்லப்படுகிறதோ, அப்படியே 'ஆத்மா (பிரமம்) வானது ஜீவேசுவரர்களாகப் பிராந்தர்களா லிரண்டு விதமாய்ச் சொல்லப்படுகின்றது.

ருத்திர ஹிருதய உபநிஷத்.

ஆகாசத்திலே கடாகாசம் மடாகாசம் என எப்படிப் பேதங் கற்பிக்கப் பட்டதோ, அப்படியே பரப்பிரமனிடத்தில் ஜீவேசுரர்கள் கற்பிக்கப்பட்டிருக்கிறார்கள்.

சூதசங்கிதை சமாதிவிதி.

பெருகுறுபரமானந்தப்பேரொளியொன்றேயேனும்
ஒருவிறன்மாயையாலேயறப்பலபேதமாகிக்
கருதும்வான்மடாகாசஞ்செய்கடாகாசமாயினாற்போற்
றிருகறவிளங்குமுண்மைதெளிதரிற்பேதமின்றே’’

இனி இவர்க்குச் சமாதானம் அளிப்பாம். வேத வேதாந்தங்கள் ப்ரம்மத்தின் கண் உலகு பொய்யென்றும், அநிர்வசனீயமென்றும், விவர்த்த காரிய மென்றும் கூறுகின்றன. இவ்வேத வேதாந்தங்களை அனுசரித்தே வேதாந்திகளுஞ் சொல்லுகின்றார்கள். இதை மனத்தி னிறுத்திக்கொண்டு பார்த்தால் மேற்கண்ட ஆக்ஷேபந் தோன்றாது. அதை விட்டுவிட்டாலோ ஆக்ஷேபம் ஆபேக்ஷபர்தான். சூரியனானவன் நீருள்ள பல குடங்களில் பிரதி பலிக்குங்கால் அச்சூரியனே ஒவ்வொரு பிரதிபிம்பமென்றும் பிரதிபிம்பத்தை யனுசரித்து ஒவ்வொரு கூறென்றும் சொல்வதிலும், யதார்த்தத்தில் கூறுகளாக ஆகவில்லை யென்று சொல்வதிலும், பிரதிபிம்பங்கள் யாவும் சூரியனே யென்று சொல்வதிலும், பிரதி பிம்பங்கள் உண்மை யல்ல, பொய் யென்று சொல்வதிலும் விரோதம் ஏது மின்றே. கயிறே அரவாய்த் தோற் றுங் காரணத்தால் கயிறே அரவெனச் சொல்லப்படினும் உண்மையில் கயிறு அரவாகாமையின், கயிறு அரவாக வில்லையென்று சொல்வது தவறன்றே; இவ்வாறே ப்ரம்மமானது ப்ரபஞ்சமாயும் ஜீவர்களாயும் தோற்றல் மாத்திரமாக ஆதல்பற்றி ஆமென்று கூறினும் யதார்த்தத்தில் ஆகாமையின் ஆகவில்லையென்று கூறுவது தவறன்றே.

புருஷர் ஸ்திரீகள் மிருகாதிகள் அவனுடைய பிரதிபிம்பங்களே யன்றி உண்மையானவை யல்ல; அவை வெறும் பிரதிபிம்பங்களும் அதிசயப் பொருள்களுமே யாயின், ஒவ்வொரு ஜீவாத்துமாவும் ஒரு கூறு கூடவன்று, முழுப்ரம்மமும் அதுவேயென்னுங் கூற்றுட்டின் அது எங்ஙனம் ஒவ்வும்?

என்று மற்றொரு ஆசங்கை செய்கின்றார். ஒரு இடத்திற் கூறு என்று சொல்லி மற்றொரு இடத்தில் காரியமென்றும், பிரதிபிம்பமென்றும், பின்னொருஇடத்தில் கூறும்,காரியமும்,பிரதிபிம்பமும் அசத்தியமென்றும் கூறுவதைச்சற்றுக் கூர்ந்துஆலோசிப்பாராயின், அதன் உண்மை இவர்க்குப் புலப்படாது போகாது. போகாதாகவே, அதை ஆக்ஷேபமாகவுங் கொள்ளமாட்டார்.கூறென்பதிருவகை: ஒன்றுயதார்த்தம் ஒன்றுகற்பிதம். நீர் அலையாதல் யதார்த்தம், கயிறு தலை வால்களான இரு கூறுகளோடு கூடிய பாம்பாதல் கற்பிதம். சூரியன் குடங்களிலுள்ள நீரில் பிரதிபலிக்குங் காரணத்தால் பல சூரியர்களாதல்பற்றிப் பலகூறுபட்டதெனினும் யதார்த்தத்தில் பல சூரியர்களாகாமைபற்றிப் பலகூறுபட வில்லையென்பது தவறன்றே; மனம் சொப்பன உலகானமை பற்றி அவ்வுலகி லுள்ள பல கூறுப் பொருள்களும் மனமே யென்று சொல்லப்படினும் அச்சொப்பன வுலகு பொய்யாதல்பற்றி மனம் யதார்த்தத்தில் பல கூறுப்பொருளாத லின்றெனச் சொல்வது குற்ற மன்றே. ஒரு பொருள் மற்றொரு பொருளாதல் மூன்றுவகை: அது ஆரம்பம், பரிணாமம், விவர்த்தங்களாம். ஆரம்பத்திற்கு நூல் ஆடையும், பரிணாமத்திற்குப் பால் தயிரும், விவர்த்தத்திற்குக் கயிற்றரவும் உவமானங்களாம். கூறு என்று சொன்னமையால் இவர் பரிணாமமாகப் பொருள் செய்து கொண்டார். வேதாந்திகள் பரிணாமமாகக் கொள்ளுவார்களே யானால் இவர் செய்

யும் ஆக்ஷேபம் ஆக்ஷேபந்தான். அஃது எங்ஙனமென்னின் விளம்புவாம். பால் தயிரானால் ஆன தென்று சொல்லப்படுமே யொழிய அல்ல வென்று சொல்லப்படாது. நூலாடை விஷயத்திலோ ஆனதென்றுஞ் சொல்ல லாம். அல்லவென்றுஞ் சொல்லலாம்; நூலைத் தவிர ஆடைக்குப் பொருள் இல்லாமையினாலும், நூலே ஆடையாகத் தோற்றுகின்றமையினாலும், தயிர் பாலாகாமைபோலல்லாமல் ஆடை நூலாகின்றமையினாலுமாம். அப்படியிரு ந்தும் இவ்வுவமானத்தை வேதாந்திகள் சொல்லுவதில்லை. நூல் ஆடை யாதல் தானில்லாவிடத்து; அதுபோலப் பிரமம் உலகாதல் தானில்லாவிட த்தென்று சொல்லப்படாது. அப்படிச் சொல்லுங்கால் பிரமம் நீக்கமற எங் கும் நிறைவுற்ற தென்பது பொய்யாய்ப்போம். இவ்விதத் தோஷங்களில்லா மையினால் கயிற்றரவு,கிளிஞ்சில் வெள்ளி,தாணுபுருஷன், மனம் சொப்பன உலகு முதலிய விவர்த்த உவமானங்களைச் சொல்லுகின்றார்கள். கயிறாதி கள் அரவு முதலியன ஆதல்போல் காணப்படினும் உண்மையில் ஆகவில்லை. இவ் வுவமானத்தின்படி பிரமம் உலகமாதலை யதார்த்தமாய்ச் சொல்ல வில்லை. வேதாந்தத்தைப்பற்றி இவ்வித ஆராய்ச்சி யிவருக் கிருந்தால் இத் தகைய விபரீத ஆக்ஷேபங்கள் செய்ய இந்தச் சித்தாந்த தீபிகையார் துணிந்து முன் வரமாட்டார்.

உவமானவிலக்கணம் தெரியாமை.

அடியில் வரும் ஆக்ஷேபம் சாதாரணமாய் எவரும் அதாவது எந்தத் தேசத்தினரும்,எந்தப் பாஷையினரும், எந்தக்காலத்தினரும், எந்தத்தத்துவ சாஸ்திரிகளும், எந்த இலக்கணிகளும், எந்தத்தார்க்கீகரும், இன்னும் பார் க்கப்போனால் இவர் மதஸ்தரான எந்தச் சித்தாந்திகளும் ஒப்புக்கொள்ளா தது; இதுவேயுமன்றி இச் சித்தாந்த தீபிகையாருங்கூட ஒப்புக்கொள்ளாத தாம். அப்படிப்பட்ட ஆக்ஷேபமொன்று செய்கின்றார். அது

வேதாந்திகள் செய்யும் வாதமுழுமையும் உவமானங்கள் நிறைந்து எந்த ஒரு உபமானத்தையும் உறுதியாய்ப் பிடிக்காமல் முதல் கூறும் உவமானத்தில் நேருந் தோஷத்தினின்றுந் தப்பி த்துக்கொள்ளும் பொருட்டு ஒரு உவமானத்தி லிருந்து மற்றொரு உவமானத்திற்குத் தாண்டுகிறவண்ணமா யிருக்கிறார்கள். வாதஞ் செய்யும்பொழுது உவமானங்க ளில்லாமல் வெறும் உண்மைகளை யும் அநுமானங்களையும கொண்டே செய்யவேண்டும்

என்பது.

இக்கூற்று உவமான இலக்கணந் தெரியாமையும்,உவமானத்தினாலுண் டாகும் பயனை யறியாமையும், அனுமான இலக்கணம் உணராமையுமாம். ஒரு பொருளுக்குப் பல குணங்களுள்ளன. ஒரு குணத்துக்கு உவமானமாக க்காட்டப்படும் பொருள் பல குணங்களுக்கும் அதுவே இடந் தரவேண்டு மென்பது அநாவசியகம். அப்படிப்பட்ட பொருள் உலகிலிருப்பது எளி தன்று. முகத்தின் மலர்ச்சிக்குத் தாமரை மலர் உவமானமாகக் கூறப்படு கின்றது. கூறப்பட்டாலும் அம்முகத்தின் ஒளிக்கு அத்தாமரை மலர் உவ மானமாக எடுக்கப்படுகின்றதா? இல்லையே. இதனால் முகத்தின் குளிர்ச்சியி னிமித்தம் தாமரை மலரை யுவமானமாகக் கூறுவது பொருந்தாதெனப் பேசுவாருண்டெனின், அவரிவரே. ஒரு ஸ்திரீக்கு உவமானஞ் சொல்ல வேண்டின் ஒவ்வொரு உறுப்புக்கும் ஒவ்வொரு உவமானஞ் சொல்லப்படு

கின்றது. ஒரு உவமானத்தில் எல்லா வுறுப்புகளும் அடங்கா. ஒவ்வொரு உறுப்புக்கும் பல பல வுவமானங்கள் சொல்லப்படுகின்றன. ஒரு கூந்தலு க்கே கறுத்த மேகம், கருமணல், பாச்சி, கூந்தற்பனை, கொன்றைக்காய், இருள், தோப்பு, வண்டுக் கூட்டம் இவ்வளவு பொருள்களும் உவமானமாக ச் சொல்லப்படுகின்றன. இது ஒன்றினின்றும் தப்பித்துக்கொள்ள மற்றொ ன்றில் தாண்டுவதாமோ!

இவர் பிரமாணமாகக் கொண்டிருக்கும் சிவஞானபோதத்தின் உரை முதலியவற்றில் பிரபஞ்சமான வொரு பொருளுக்கு உவமானங் கூறுங்கால் ஒருஇடத்தில் இருளும், ஒருஇடத்தில் நீரிலெழுத்தும், ஒருஇடத்தில் கன வும், ஒரு இடத்தில் கானல்நீரும், ஒரு இடத்தில் சுவரின் சித்திரமும், ஒரு இடத்தில் குயவனு லியற்றப்பட்ட குடமும், ஒரு இடத்தில் வித்தினின்று முண்டாகிய மரமும், ஒருஇடத்தில் காந்தத்தின லிழுக்கப்பட்ட ஊசியும், இன்னும் பிறவும் கூறப்படுகின்றனவே; ஜீவான்மாவின் மலத்துக்கு உவமா னங் கூறுங்கால் ஒரு இடத்தில் செம்பின் காளிதமும், ஒரு இடத்தில் நீரி னுப்பும், ஒரு இடத்தில் நெல்லின் உமியும், ஒரு இடத்தில் இருளும், ஒரு இடத்தில் கடலுப்பும் இவ்வாறு பிறவும் கூறப்படுகின்றனவே; ஜீவான்மா வுக்கு உவமானங் கூறுங்கால் ஒரு இடத்தில் கடலின் நீரும், ஒரு இடத்தில் சாயைக்கு இடமான நீரும், ஒரு இடத்தில் செம்பும், ஒரு இடத்தில் நெல் லும், ஒரு இடத்தில் கண்ணும், ஒரு இடத்தில் படிகமும், ஒரு இடத்தில் நோயாளியும், ஒரு இடத்தில் ஆகாயமும், இவ்வாறு இன்னும் பிறவும் சொல்லப்படுகின்றனவே; சிவனுக்கு உவமானஞ் சொல்லுங்கால் ஒரு இட த்தில் கடலும், ஒரு இடத்தில் குயவனும், ஒரு இடத்தில் நீரின் சாயையும், ஒரு இடத்தில் அரசனும், ஒரு இடத்தில் ஆகாயமும், ஒரு இடத்தில் ரச வாதியும், ஒரு இடத்தில் காலமும், ஒரு இடத்தில் சூரியனும், ஒரு இடத்தில் வைத்தியனும், ஒரு இடத்தில் காந்தமும், இவ்வாறு பிறவும் கூறப்படுகின்ற னவே. ஒன்றுக்கொன்றெவ்வா இவ்வுவமானங்களெல்லாங் கூறப்படுவது ஒன்றின் தோஷத்தினின்றுந் தப்பித்துக்கொள்ளத்தானே! ஒரு உவமான த்தையும் வேதாந்திகள் உறுதியாய்ப் பிடிக்கவில்லை யென்றாரே. இவர் மதஸ்தர் மாத்திரம் உறுதியாய்ப் பிடித்தனரா? இன்றே. வேதாந்திகளுடைய வாத முழுமையும் உவமானங்களால் நிறைந்ததென்று சொல்லிய இவர் மத த்தில் மாத்திரம் மேற்காட்டியவாறு பல வுவமானங்கள் சொல்லியிருத்தற்கு க் காரணம் யாதோ? தாயுமானவர் உலகிற்கும் மாயைக்கும் உவமானங் கூறுங்கால் கானனீர், இந்திரசாலம், கனவு, முயற்கோடு, ஆகாயத் தாமரை, பொய் யிருள், வெய்யில் மஞ்சள் முதலியவற்றைக் கூறுகின்றமையால் அவ ரும் ஒன்றினின்றுந் தப்பித்துக்கொள்ளத்தான் பல வுவமானங்கள் கூறினார் போலும்!

இவர் முதலில் உவமானத்தின் பொது இலக்கணத்தைக் கற்கவேண் டும்; அதன் பின்னர்ப் பல உவமானங்களினால் உவமேயத்தின் பல விசேஷ ங்கள் வெளியாமென்பதையு முணரவேண்டும்; அதன் பின்னர் அப்பிரத்தி யட்சமான விஷயங்கள் உவமானத்தினலன்றித் தெளிவாய் விளங்காவென வுந் தெரிந்துகொள்ளவேண்டும்; அதன் பின்னர் இது எல்லோரும் சரியென அங்கீகரிக்கத்தக்கதெனவும் அறிய வேண்டும்; அதன் பின்னர் இவர் கைக் கொண்ட மதமும் ஒத்துக்கொண்டதென்றுணரவேண்டும்; அதன் பின்னர் இவரும் இருளில் ஒளி, அந்தக்கரணம், இந்திரியம் முதலியவற்றை யுவமா னமா யெடுத்ததாய் ஞ பகப் படுத்திக்கொள்ளவேண்டும். இவற்றை யுய்த்

துணர்வரேயாயின் வேதாந்திகளால் கூறப்படும் பற்பல வுவமானங்கள் குற்றமெனக் கூறத் துணியார் ! துணியார்! !

இவர் மதஸ்தர் உலகிற்குச் சிவன் நிமித்தகாரணனென்றும், மாயை முதற்காரணமென்றும், சிவ சத்தி துணைக்காரணமென்றுங் கூறி, இதற்கு முறையே குயவனையும், மண்ணையும், தண்ட சக்கரங்களையும் உவமானமாகக் கூறுகின்றனர்; குயவன் உவமானத்தில் சிவனுக்கு வியாபகஞ் சித்திக்கவில்லையேயெனின் அதற்குக் கடலைச் சொல்லுகின்றனர்; நிமித்த காரணனாகிய குயவன் தெரிவதுபோலப் பிரமம் விளங்கவில்லையேயெனின், அப்போது நீர் நிழலை யுவமானமாகச் சொல்லுகின்றனர். இவ்வாறு எத்தனையோ உவமேயங்களுக்கு ஒன்றுக்கொன்றொவ்வா எத்தனையோ வுவமானங்களை மாறி மாறிச் சொல்லுகின்றனர். இவைகளெல்லாம் ஒன்றி னின்றுந் தப்பித்துக்கொள்ள மற்றொன்று சொல்லுவதாமோ? இதனால் இவர்உவமான விஷயத்திலுள்ள சாதாரண தருமத்தை யுணராதவரென்றும், குணத்தையுங் குற்றமாகக் கிரகிப்பவரென்றும், தம்மதசித்தாந்தமும் தெரியாதவரென்றும், தாம் சொன்ன உவமானத்தின் பொருளையே உணரத் தகுதியற்றவரென்றும் விளங்கினமை காண்க.

வாதஞ் செய்யும்பொழுது உவமானங்க ளில்லாமல் வெறும் உண்மைகளையும் அநுமானங்களையும் கொண்டே செய்யவேண்டுமென மற்றொன்று கூறுகின்றாரே. இவ்வாறு இவர் மதம் கூறுகின்றதா? இவரேனும் இச்சமயத்தில் கூறினரா? இவர் மதத்திலும் இவரிடத்திலுமுள்ள குற்றங்களை முதலில் பரிகரித்துக்கொண் டல்லவா பிறகு வேதாந்தியின் மீது குற்றங் கூறவரவேண்டும்? உவமானங்களில்லாமல் உவமேயத்தின் உண்மை விளங்குமானால் ஆஸ்திகர் நாஸ்திகர்களெல்லாரும் உவமானங்களைக் கையாளுவதேனோ? கடவுள் கண்ணுக்குப் புலப்படவில்லையேயெனின் அதற்கு ஆஸ்திகர் வீடு, குட முதலிய பொருள்களைக் காட்டி இவற்றினுக்குக் கர்த்தாக்கள் புலப்படாமற் போயினும் அவர்கள் உளரென்று கொள்வதுபோல, இவ்வுலக கர்த்தா வொருவன் உளனெனக் கூறுகின்றார்கள். நாஸ்திகர் சரீரத்தைத் தவிர உயிர் வேறே யில்லை யென்பதற்கு வெற்றிலை பாக்கு சுன்னங்களாலாய சிவப்புநிறத்தையும், கடியாரத்தின் ஓட்டத்தையும், இவைபோன்று பிறவற்றையும் உவமானமாகக் கூறுகின்றார்களென்பதை இவர் அறிந்திலரா? எது அப்பிரத்தியட்சப் பொருளோ அதற்கு அவசியம் உவமானஞ் சொல்லியே நிரூபிக்க வேண்டும். உவமான மில்லாமலே உவமேயத்தின் உண்மை யொருவனுக்கு விளங்கும் பட்சத்தில் அவன் உவமானத்தைக் கவனியாமல் உவமேயத்தை மாத்திரங் கவனித்துக் கொள்ளலாம். இத்தகையர் எவரோ ஒருவ ரிருவ ரிருக்கக்கூடும். அவர் நிமித்தம் மற்றவர்க்குபயோகப்படும் உவமானத்தை வேதாந்தம் சொல்லா திருப்பது நியாயமன்று. உவமானத்தைச் சொல்லாமல் உவமேயத்தைத் தெரிந்துகொள்பவர் இரண் டொருவ ரிருக்கக் கூடுமாயினும் இவர் அவரி லொருவ ரன்று; ஏனெனின் இவரும் உவமானத்தைச் சொல்லி யிருக்கின்றமையானும், உவமானஞ் சொல்லியும் விளங்காது இவர் ஆக்ஷேபஞ் செய்கின்றமையானுமென்க. வெறுமுண்மைகளினாலேயே பொருள் சித்திப்பதாயின் உவமான நூல்களிருத்தல் அநாவசியகமாம்.

உவமானங்க ளில்லாமல் வெறும் உண்மைகளையும் அநுமானங்களையும் கொண்டே வாதஞ் செய்யவேண்டுமெனப் பூர்வபட்சியார் சொல்வதினால்

உவமானங்களைவிட்டு அநுமானத்தைமாத்திரம் ஒத்துக்கொண்டகா யாலின்றது. உவமானமின்றி அநுமானம் எப்படிச் சித்திக்கும்? அநுமானத்திற்குப் பிரதிஞ்ஞை, ஏது, திருட்டாந்தங்களாகிய மூன்று அவயவங்கள் அத்தியாவசியமாய் வேண்டற்பாலன. இம்மலை புகை யுடைத்து என்பது பிரதிஞ்ஞை, புகையுடைமையா லென்பது ஏது, யாது யாது புகை யுடைத்து அது அது தீ யுடைத்து மடைப்பளிபோலென்பது திருட்டாந்தம். இவ்வநுமானத்திலுள்ள உவமைக்குரிய வுறுப்புகள் நான்கின் அடைவு முறையே வருமாறு:—

மடைப்பள்ளித் தீ உவமானம், மலைத் தீ உவமேயம், போல என்பது உவமை யுருபு, புகையுடைமை சாதாரண தருமம்.

இதனால் அநுமானத்தில் உவமானம் அடங்கி யிருத்தலைப் பெற்றும். இங்ஙனமாக உவமானத்தை விட்டு அநுமானத்தை மாத்திரங் கொள்ள வேண்டுமென்று இவர் கூறுவது தலையில்லாத மனிதன திலக்கணத்தைச் சரியாய்ச்சொல்லவேண்டு மென்பதற் கினமாம்.

வேதாந்த நூல்கள் ஒன்றுக் கொன்று வேறுபட்ட பல வுவமானங்கள் கூறுதற்குத் தக்கநியாயங்க ளிருக்கின்றன. அதன் உண்மை விளங்குதற்கு அதனைத் தத்துவவாதத்தி லிருந் தெடுத்து இவ்விடத்திற் காட்டுகின்ரும்.

தத்துவவாதம்.

"உலகமொன்றேயுளது, அதுஅழிவதில்லையென்னும் மாணுக்கனைநோக்கி, உலகம் காரியமேயன்றிக் காரணமல்லவென்றும், காரணமாவது எங்கும் பரிபூரணமான பரவஸ்துவேயென்றும் தாயினிடத்துப் பிள்ளை எப்படிப் பிறந்ததோ, அப்படியே பரவஸ்துவின்கண் உலகு உதித்தது என்றும் ஆசிரியர் கூற, மேலே மாணுக்கனுக்கும் ஆசிரியர்க்கும் நடக்கும் சம்பாஷணையாவது:—

மாணுக்கன்: தாயினிடத்துப் பிள்ளை பிறந்ததுபோல் பரவஸ்துவின்கண் உலகுதிக்குமாயின் தாய் வேறு பொருள், பிள்ளை வேறுபொருள்; அன்றி இரண்டும் கண்டப்பொருள்கள். இவ்வுவமானப் பிரகாரமுவமேயத்தைப் பார்ப்போமாஞல் பரவஸ்துவும் கண்டப்பொருள், உலகமும் கண்டப்பொருள்களாகின்றன. இது பரவஸ்து பரிபூரணமென்றுரைத்ததற்கு விரோதமாகின்றதே.

ஆசிரியன்: உலகமேபொருளென்றும் அதற்குக் காரணம்பிறிதொருபொருளில்லை யென்றும் கூறும் சித்தாந்தத்தை மறுக்க வேண்டி இதற்குமேல் பொருளொன் றுண்டெனத் தாய் பிள்ளை யுவமானங் கூறினதேயன்றி அதுவேசித்தாந்தமன்று. பின்னைப் பால் தயிராவதுபோல் பரிணமபக்ஷமாம். தாயும் பிள்ளையும்வேருனமையினுல் உண்டாகும் அபரிபூரணதோஷம் பாலே தயிராவதான பரிணமபக்ஷத்தினுல் இல்லை. இவ்வுவமானத்திற்கு உவமேயம் பரவஸ்துவே உலகமாம்.

மாணுக்கன்: ஆசிரியரே! நீருரைத்த தோஷமில்லாவிடினும் வேறு பெருந்தோஷ முண்டாகிறது. அஃதியாதெனின் பாலே தயிராவதில் பால் கெட்டுத் தயிராகின்ற தென்பதாம். இவ் வுவமானப்படி பரம் கெட்டு உலகாகின்றது. அதனே டொழிய வில்லை. பால் கெட்டுத் தயிராஞல் தயிர் தயிராகவே யிராது; அதுவுங்கெட்டு

வேறும், அதுவுங்கெட்டுப் பிறிதொன்றுமாகி, முடிவில் இன்ன நிலைமைத்தென் றுரைக்க இயலாமற்போம். அங்ஙனமே பரம் கெட்டு உலகாகி, அதுவுங் கெட்டு வேறாகி, அதுவுங் கெட்டு மற்றொன்றாகி, ஈற்றில் இன்ன நிலைமைத்தென்று கூற முடியா மற்போம்.

ஆசிரியர்: அஃதுண்மைதான். நாம் அபரிபூரணதோஷம் வராமற்பொருட்டும், இரண்டுபொருள்களல்லவென்பதற்கும் பால் தயிரென்னும் உவமானங் கூறினதேயன்றி அதுவே சித்தாந்த மாக வன்று. பின்னை மண் கடம்போல் காரண காரிய பக்ஷமாம். மண்கெடாமல் கடமாவதுபோல் பரவஸ்து கெடாமல் உலகாகின்றது.

மாணாக்கன்: இதிலும் தோஷ மில்லாது போக வில்லை. மண் விகாரப்பட்டன்றோ கடமாகின்றது? அங்ஙனமே பரம் விகாரப்பட்டன்றோ உலகாகவேண்டும்? நிர்விகாரமான பரத்துக்கு விகாரத்துவங் கற்பிப்பது நியாயமன்றே.

ஆசிரியர்: உண்மைதான். பால்கெட்டுத் தயிராவதுபோல் மண் கெட்டுக் கடமாவ தில்லை யென்பதற்கும், தயிர் மீண்டும் பாலாகாமற் போவதுபோலன்றிக் கடம் மீண்டும் மண்ணாகுமென்பதற்கும் இவ்வுவமானமேயன்றி மற்றப்படியன்று, இனி விகாரப்படாத வுவமான முரைக்கின்றோம். அஃதாவது சூரியனும் பிரதிபிம்ப சூரியனும்போல. சூரியன்விகாரப்படாமல் எப்படிப் பிரதிபிம்பிக்கின்றானோ அப்படியே பரமும் விகாரப்படாமல் பிரதிபிம்பிக்கின்றது.

மாணாக்கன்: இதிலும் சங்கையில்லாமற் போகவில்லை. பிம்பப்பொருள் பிரதிபிம்பிக்கிறதற்கு ஆதார மொன்று வேண்டும். சூரியன் பிரதிபிம்பிப்பதற்கு ஜலம் எப்படிஆதாரமோ, அப்படியே பரம்பொருள் பிரதி பிம்பிப்பதற்கு ஆதார மொன்று வேண்டும். எது மற்றொரு ஆதாரத்தில் பிரதிபிம்பிக்கின்றதோ, அது அபரிபூரணப் பொருளா யிருக்கவேண்டுமேயன்றி, ஓர்போதும் பரிபூரணப் பொருளாகாது. ஜலத்தில் பிரதிபிம்பிக்கும் சூரியனும், கண்ணாடியிற் பிரதிபிம்பிக்கும் நமது முகமும் பரிபூரணப் பொருளாமா? சூரியனும் நமது முகமும் ஒரு இடத்திலும், ஜலமும் கண்ணாடியும் பிறிதொரு இடத்திலும் இருக்கின்றமையால், பிம்பப் பிரதி பிம்ப வுவமானம் அபரிபூரணப் பொருளுக்கே பொருந்துமென்றவாறாயிற்று. இவ்வுவமானப் பிரகாரம் பரம் அபரிபூரணப் பொருளாகின்றது.

ஆசிரியர்: பிம்பப் பிரதிபிம்ப திருஷ்டாந்தம் பரவஸ்து விகாரப்படுவ தில்லை யென்பதற்கு மாத்திரமே. இனி அபரிபூரணதோஷ மில்லாமைக்கு வேறு திருஷ்டாந்த முரைக்கின்றோம். அது கயிற்றிற் பாம்பும், கிளிஞ்சலில் வெள்ளியும் எப்படித் தோற்றமோ, அப்படியே பரத்தினிடத்துச் சிற்சடமான வுலகு தோற்றமேயாம்.

மாணுக்கன்: இதிலும் வினு நிகழ்கின்றது. கயிற்றைத்தவிரப் பாம்பு இல்லையெனத் தெளியின் பின்னர்ப் பாம்பு தோற்றுவதில்லை. உலகு காரணத்தையன்றி யில்லையென் றுணரினும் மீண்டும் தோற்றுகின்றது. மண்ணையன்றிக் கடமென்னும் பொருள் இன்றென ஆய்ந்தறியினும் பெயர்த்தும் தோற்றுவதைப் பார்க்கின்ருேமன்ரு?

ஆசிரியர்: உலகம் பொருளல்லவென்பதற்கு மாத்திரம் கயிற்றிற் பாம்பும் கிளிஞ்சலின்கண் வெள்ளியும் திருஷ்டாந்தமேயன்றி முற்றுமல்ல. இனி அத்தோஷமும் வாராமற் பரிகரிக்கின்ருேம். அஃதியாதெனின் கானனீராம். கானலையன்றி நீர் முக்காலத்துமின்றெனத் துணியினும் மீண்டும் தோற்றிக்கொண்டே யிருக்கின்றது. அதுபோல் உலகம் அசத்தெனத் துணியினும் தோற்றிக்கொண்டேதா னிருக்கும்.

மாணுக்கன்: கானலினிடத்து நீரில்லையென்று தெளிந்தபின்னர்த் தோற்றினும் அது அநுபவத்திற்கு வருவ தில்லை; அஃதாவது நீரை அருந்த வுதவவ தில்லை. உலகோ அவ்வா றன்று; சத்த ஸ்பரிச ரூப ரச கந்தங்கள் அநுபவிக்கப்படுகின்றன; ஆகலின் இத்திருஷ்டாந்தம் பொருத்தமுருது.

ஆசிரியர்: உலகம் அசத்தென் றுணரினும் பெயர்த்தும் தோற்றும் என்பதுவரையிலு மாத்திரம் கானனீர் திருஷ்டாந்தமாம். மற்றப்படி அநுபவமாகின்றதைப்பற்றி வேறு திருஷ்டாந்தம் கூறுவோம்: அஃதாவது சந்நிபாததோஷத்திற் காணும் உலகும், சொப்பனவுலகும், பிறவும் போலுமாம். சந்நிபாததோஷ முதலியவற்ருற் காணும் உலகு தோற்றமேனும் அனுபவத்தோடுங் கூடிய தோற்றமாம்.

இதனுல் வேறு வேறு உவமானங்கள் சொல்லியதற்குச் சமாதானம் விளங்கியது."

திருப்போரூர்ச் சிதம்பர சுவாமிகளும் நெஞ்சுவிடு தூதில் இவ்வாறு கூறியிருக்கின்றனர். அதுவும் வருமாறு:—

திருப்போரூர்ச் சிதம்பரசுவாமிகள் தமது ஆசிரியர்
குமாரதேவர்பேரில் இயற்றிய நெஞ்சுவிடுதூது.

சுகசொரூபம் (ருஅ)

ஒன்றென்றேசொன்ருல் உலகமேதென்றிடவே
நின்றபழுதையிடை நீளரவம் - மன்ற (ருகூ)

உதிக்குமாறப்பொருளி லுண்டாமென்ருேத
விதித்தபழுதை விளங்கின் - மதித்தபாம் (சுo)

பேகுமதுபோ லெழிற்சிவங்கண்டும் மூலக
மோகாதிதோன்ற லெனையென்ன - மோகமறக் (சுக)

கானலினீரில்லையெனக்கண்டுநீர்தோன் றுதல்போல்
ஈனமில்பொய்யாத்தோற்று மென்றிசைப்ப - வான (சுஉ)

பழுதையினிற்பாம்பும் பகர்கானனீரும்
எழுமோதகையா யிவைதாங் - குழுமியே (சுங)

நானுவாயோர்பொருளில் நண்ணுவதேதென்றிசைப்ப
ஆனுதபொன்மண்ணி லாபரண் - நானு (சுச)

கடமாதிதோன்றுமொருகாரணம்போற்றேற்றுந்
திடமாநீகாணென்று செப்பத் - திடவான் (சுரு)

ஒருவன்ருழிலா னுளவாமிவைதாம்
மருவுமிவையாவரால்வந்த - துரையெனவே (சுசு)

விண்ணினிடைப்பீலி வெயிற்குஞ்சந்தோன்றுவபோல்
நண்ணுமெனவே நயந்துரைப்ப - எண்ணுமவை (சுஎ)

பற்பலவானுலும் பகருருவொன்ருமிவைதாந்
துப்புடைநானுவுருவாய்த் தோற்றுவதென் - செப்புகெனக் (சுஅ)

காந்தருவமாநகர்போற் காணெனவேயந்நகர்தான்
போந்தவிவகார மின்ருப்பொய்யாகும் - ஏய்ந்த (சுகூ)

இவற்றுள்விவகார மெய்வதெவனென்னக்
கவற்றுள்கனவுவிவகாரம் - நவிற்றுதல்போல் (எ0)

ஆமென்றுரைப்ப அதுநினைவின்வாதனையாந்
தோமுறுபொய்வாதனைதான் றாய்தாய - சேமப் (எக)

பொருட்கேதெனவந்தப் பூரணத்திற்றேன்றுந்
தருக்காநினைவாருந் தானென் - றுரைப்ப (எஉ)

அதற்குநினைவெழுமோ யாதென்றுகேட்பக்
கதித்தகனலீலை கண்டாய் - இதைப்பொய்யென் (எங)

றுன்னுதுகேட்டி யுளஞ்சற்றசைந்தக்கால்
முன்னும்பரமுயிர்கண் மொய்த்தெழுந்த - மன்னு (எச)

உலகமிவைதோன்றும் உளமிறந்தாலிந்தக்
கலகமெலாம்பொய்யாய்க் கனதை - யிலகியதோர் (எரு)

மெய்யொன்றேயாகு மிளிருமுளத்துருவம்
நையாவுருவமொடு நாமமாம் - பொய்யுளந்தான் (எசு)

உன்னினைவுதீதென்றே யூகத்தானேக்குமிடத்
தந்நினைவுநாமவுருவாகுங்காண் - அந்நினைவு (எஎ)

கோடிகணத்திற் குதித்தெழலாலிவ்வுலகு
நாடற்கருவுருவ நாமமாய்ப் - பீடுபெறத் (எஅ)

தோற்றுநினைவைத்துணித்தாற்சற்சிற்சுகமே
மாற்றற்கரிதாய் வயங்கலுறுஞ் - சாற்றுமிதால் (எகூ)

உள்ளமேயிவ்வுலகாம் இவ்வுலகேயுள்ளமாம்
உள்ளமலாதேயுலக மொன்றில்லை - யுள்ளே (அ0)

மதுரந்தருஞ்சாத்தன் வன்கோயின்முன்னே
சதுரங்கமாயலமாத் தங்குங் - குதிரைகரி (அக)

தேராளெனும்பெயருஞ் செப்பியபேர்கொள்ளுருவும்
நேராதுபொய்யென்று நீக்கியே - தேருமிடத் (௮௨)

துற்றிடுமுக்காலத்தும் உள்ளமண்ணேமற்றெல்லாம்
வெற்றவெறும்பொய்யாய் விடுமிவைபோற் - சொற்ற (௮௩)

பெயருருவமானவெல்லாம் பேணுதுநீக்கிற்
செயிரறுசித்தொன்றே திகழும். (௮௪)

உவமானத்திலுள்ள அம்சமெல்லாம் உவமேயத்திலும் இருப்பின் இங்குக் கூறும் முடிவை அங்கேன் கூறப்படாதென்று கேட்பாரேல், அதற்கு வேதாந்தி என்ன விடை பகர்கின்றான்?

என்று வினவிய பூர்வபட்சியார்க்கு உவமானத்திலுள்ள அம்சமெல்லாம் உவமேயத்தி லிராவென்றும் அவ்வாறிருக்கவேண்டு மென்று வினவுவது உவமான விலக்கணம் தெரியாதார் கூற்றென்றும் வேதாந்தி விடை பகர்வான். உவமானத்திலுள்ள கூறுகளில் உவமேயத்தி லிருத்தல் வினை, பயன், மெய், உரு என்பவையாம். இவற்றில் ஒன்று மிருக்கலாம்; ஒன்றுக்கு மேற்பட்டு மிருக்கலாம். இவ்வாறன்றி யாவுமே யிருக்கவேண்டு மென்னும் நியமமின்று. இது பற்றியன்றோ "இயம்பு முவமான மெலா மேகதேசம்" என ஞானவாசிட்டங் கூறிற்று?

பரப்ரம்மத்தின் பேதத்தன்மை.

பரப்ரம்மத்தினிடத்தில் தோற்றல்மாத்திரமா யுள்ள பேதத்தன்மை (நீ யென்றும் நானென்றும் நாயென்றும்) காலதேச நிமித்த மென்னும் வலைவழியாய்க் கடவுளைக் காண்பதால் நிகழ்வது என்று தான் பதில் சொல்லுகின்றான். அவனைக் காண்பதாலா? பேஷ்! எப்பொழுது? யாரால்? பேதத் தன்மை நிகழ்வதன் முன்னரே அவனைக் காண்பது என்பதும், இம்மாயை யென்பதும் எப்படிச் சம்பாவிதம்?

என்று வினவியதற்கு விடை வருமாறு:—

ப்ரம்மத்தினிடத்தில் பேதத்தன்மை யுண்டென்றும், அது தோற்றல் மாத்திரமா யுள்ளதென்றும் கூறி, அப்பேதத் தன்மையும் தன்மை முன்னிலை படர்க்கையாகிக் காலதேச நிமித்தத்தால் காணப்படுகின்றதென்றும் பிரமத்தை அவ்வாறு காண்பதால் தான் உண்டாகின்றதென்றும் வேதாந்தி கூறுவதாய்ச் சொல்வதில் குற்ற மொன்று மில்லை. இவ்விஷயத்தை யாவர்க்கும் அனுபவமுள்ள ஒரு திருட்டாந்தத்தால் விளக்கிக் காட்டிப் பூர்வபட்சியாரது சங்கையை நிவர்த்தி செய்வாம். ஒரு மனத்தினின்றுந் தோன்றிய சொப்பன வுலகு பல பேதப்பொருளா யிருப்பதோடு பொய்த் தோற்றமாயும், நான் நீ நாயெனத் தன்மை முன்னிலை படர்க்கையாயும் இருப்பது எவர்க்குமே அனுபவம். இவ்வளவும் காலதேச நிமித்தமின்றி நிகழ்வதில்லை. இதற்கு முதற் காரணமான மனதைத்தான் சொப்பன ஜீவர்கள் பேதமாயும் தன்மை முன்னிலை படர்க்கையாயும் அறிகின்றார்கள். கயிறு அரவாய்த் தோன்றுங்கால் கயிற்றைத்தானே அரவாய் அறியவேண்டும். கயிற்றைத் திரிபாய்க் காண்பதால் அரவு நிகழ்வதுபோல மனத்தைத் திரிபாய்க் காண்பதால் சொப்பன வுலகு நிகழ்கின்றது. மனோஸ்தானத்தில் பிரமமும், தோற்

றல்மாத்திரமா யுள்ள சொப்பன பேதப் பொருள்கள் ஸ்தானத்தில் தோற்றல் மாத்திரையா யுள்ள சாக்கிர பேதப் பொருள்களுமாம். சொப்பனத்தின் நான் நீ நாய் ஸ்தானத்தில் சாக்கிர நான் நீ நாய்கள். சொப்பன கால தேச நிமித்த வலை ஸ்தானத்தில் சாக்கிர காலதேச நிமித்த வலை. அவனைக் காண்பதாலா இப்பேதங்கள் உண்டாகின்றன வென்கின்றீர். ஆம் என்கின்றோம். காண்பதாலா என்பதை எப்படிக் காண்பது என ஒரு கேள்வி போட்டுக்கொண்டு திரிபாய்க் காண்பது என வுத்தரஞ் சொல்லிக்கொண்டால் சரியாய்ப் போம். எங்ஙனமெனின் கயிற்றைத் திரிபாய்க் கண்டால் தலை வால் முதலிய பேதங்களுள்ள அரவு தோற்றி அது காரணமாகக் கயிறு அரவென அறியப்படுகின்றது. கயிற்றைத் திரிபாய் அரவெனக் காண்பதுபோல மனதைத் திரிபாய்ச் சொப்பன உலகாகக் காண்கின்றார்கள்; இப்படியே பிரமத்தைத் திரிபாய் உலகெனக் காண்கின்றார்கள். எப்பொழுது என்ற கேள்விக்கு உத்தரம் ப்ரம்மம் கற்பிதமாய்த் திரிந்து உலகாகுங்காலத்திலென்பதாம். கயிறு கற்பிதமாய் அரவாகுங் காலத்தும் மனம் கற்பிதமாய் உலகாகுங் காலத்தும் என்பது உவமானம். சிருட்டிக்குமுன் பிரகிருதியி லழுந்தி யிருந்த (அவித்தியா சம்பந்தமுள்ள) ஜீவர்கள் அவித்தையி லிருந்து நீங்கி முத்தியடையுமாறு தநுகரணங்களைக் கொடுத்தது ஈசுரசத்தியாகலின், யாரால் என்ற கேள்விக்கு ஷை ஈசுர சத்தியால் என உத்தரமளிக்கின்றோம். பேதத்தன்மை நிகழ்வதன் முன்னரே அவனைக் காண்பது என்பதும், மாயையென்பதும் எப்படிச் சம்பாவிதமாகும் என்றதற்கு விடை யளிப்பாம்: பேதத்தன்மை நிகழ்வதற்கு முன்னர் ப்ரம்மத்தைக் காண்பதென்ப தின்று. சொப்பன வுலகிற் றோன்றும் ஜீவர்கள் அச்சொப்பன வுலகு தோன்றுமுன்னர்த் திரிபாக மனத்தை யறிய முடியாமைபோலாமென்க. மாயையென்பது ஓர்வித சத்தி, அதினும் பின்னுசத்தி, அதினும் பொய்ச்சத்தி. ஆகலின் அஃதுண்மை யன்று. பொய் யென்பதனாலேயே மலடி மகன்போல் சொல்லப்படாது. உள்ளதுபோற் றோன்றி விசாரணைத் தெளிவில் இல்லாமற் போதலாம். இது பற்றியே

சர்வசாரோபநிஷத்தானது

"இவ்வாறு சத்துமல்ல, அசத்துமல்ல, சதசத்துமல்ல, அநிர்வசனீயம்"

என்று கூறிற்று. இவ் வநிர்வசனீயத்தின் றன்மையை உவமான வாயிலாக நிரூபிப்பாம்.

கயிற்றிற் காணப்படும் அரவு சத்தா அசத்தா சதசத்தா வென்றுவிசாரிப்புழி மூன்று மல்லாத அநிர்வசனீயமென் றேற்படும். எங்ஙன மெனின் அரவு சத்தானால் தெளிந்தபோதும் இருத்தல் வேண்டும். இல்லா திருத்தல் காட்சிப் பிரமாணம். அசத்தெனில் அசத்தென்ப தில்லையெனப் பொருள் படுதலால் மலடிபுத்திரனைப்போல் தோன்றாம லிருத்தல்வேண்டும். தோற்றிக்கொண்டு நடுக்கம் பயம் இவற்றை யுண்டாக்குவதால் இல்லை யென்றுஞ் சொல்லப்படாது. இவ்விரண்டிலும் இவ்விதக் குற்றம் நிகழ்வதால் சதசத்தென்று சொல்லலாமெனின் அப்போது மேலே காட்டிய இருவகைக் குற்றங்களும் உண்டாம். அன்றி நேர் மாறான இருவிதக் குணங்கள் ஒரு பொருளினிடத்து நிகழ்தல் அசம்பாவிதம். சத்து, அசத்து, சதசத்து ஆகிய இம்மூன்றினிடத்தும் இவ்விதத் தோஷ மிருப்பதால் சதசத் விலட்சண அநிர்வசனீயமென்று சொல்வது நியாயமாகும். மாயை யென்பதும் எப்படிச் சம்பாவிதம்? என்னும் வினவுக்கு விடை காரியப்பொரு ளுண்டாதற் கியைந்த சத்தி காரணத்தின்கண் சம்பாவிதமாதல்போலவென்றறிக.

நீயும் நானும் ஒருவர் மற்றொருவரையும் பிரமத்தையும் மாயை வயப்பட்டுப் பார்ப்பது என்பது ஏற்படு முன்னரே, அந்தப் பிரமம் நீ, நான், மற்ற ஜகத்துகள் என்னும் பேதத் தன்மை நிகழ்ந்திருத்தல் வேண்டும்

என்பது சித்தாந்த தீபிகையாரது பின்னொரு ஆசங்கை. பார்ப்பது என்பது ஏற்படு முன்னர்ப் பலவாகக் கண்டமாந்தன்மை நிகழவேண்டிய ஆவசியக மின்று. இந்திரசாலத்தால் பல பொருள் தோன்றுதற்கு முன்னர் அப்பொருள்களுக்குக் காரண சத்தியின்கண் பலவாத லின்று; சொப்பன வுலகப்பொருள் தோன்றுதற்கு முன்னர் அதாவது மனமாத்திரமாய் நிற்குங்காலத்தும் பலவாத லின்று; கடாதிக டோன்றுதற்கு முன் மண்ணொன்றே யிருப்பது கண்கூடு; விருட்சம் உண்டாதற்குமுன் வித்துப் பலவா யிருந்ததைக் கண்டார் உண்டுகொலோ? இவ்வுவமானங்களின் பிரகாரம் பலவாதற்கு முன் பிரமம் ஒன்றுமாத்திர மிருந்ததென்க. காரணத்தில் ஒன்றாயும், காரியத்தில் பலவாயு மிருத்தல் எப்பொருள்கட்கும் இயற்கை யாகலின் இவரது வினா அறியாவினா வென்பதாம்.

மாயை முன்னும்பின்னும் நிகழ்வது.

பிரமம் நீயாகவும் நானாகவும் பிராணியாகவும் ஆதற்கு முன்னரா, பின்னரா மாயை நிகழ்வது?

என்பதும் ஓராசங்கை. பிரமம் நீயாகவும், நானாகவும், பிராணியாகவும் ஆவது ஒரு வாழைக்காய் பலதுண்டுகளாதல்போல வைத்துக்கொண்டார் போலும். அதனாலேதான் இவர்க்கு இவ்வித விபரீத முண்டாய்விட்டதாக்கும். பிரமம் பலவாய் அதாவது விவர்த்தப் பொருளாய் ஆதற்கு முன்னருந்தான், பின்னருந்தான் மாயை நிகழ்வது.

மண்ணி லிருக்குங் கடசத்தி கடமுண்டான பிறகும், உண்டாதற்கு முன்னு மிருப்பதுபோலும், கயிறு அரவாய் ஆதற் கியைந்த சத்தி கயிறா யிருக்குங் காலத்தும் அரவாய் ஆன பின்னரும் இருக்கின்றமைபோலும் உலகான பின்னரும் உலகாதற்கு முன்னரும் பிரமத்தின்கண் மாயை யிருக்கின்றதென்றறியக்கடவர்.

பிரமம் ஒன்றும், ஈசஜீவர்கள்வேறும்.

ஆத்துமா, மாயை என்கிற த்வைதம் முடிவாய் எஞ்சி நிற்கும்; ஆனால் மாயை யென்பது பொய் யாகையால் அத்வைதத்திற்குப் பாதக மில்லை என்று பிரமவாதினியார் சொல்லியதாகச் சொல்லி, அதனபேரில் இச் சித்தாந்தியார்

நீயும் நானும் மற்றவர்களும் இதுவரையில் மாயைக் குட்பட்டிருந்தோமென்றாகின்றது. நாம் இருந்தோமா? இல்லையா? அதுவும் உண்மையோ? அல்லது அதுகூட ஒரு மருளோ? கடவுள் மனிதனாகவும் ஸ்திரீயாகவும் மற்றப் பிராணிகளாகவும் திரிவது மெய்யோ? பொய்யோ? மெய்யாயின் இவ்விதத் திரிபு எங்ஙனங் கூடும்? என்ற வினா வினவற்பாலதா? அல்லவா? மெய் யல்லவாயின் பூரண மனிதர்களும் அபூரண மனிதர்களும் உளரென்றும்

முற் கூறப்பட்டவர்களுக்கு உதாரணமா யுள்ளவர் பூஜ்ஜியர்களா யுள்ள கிறிஸ்து, புத்தன், கிருஷ்ணன் இவர்களைப் போன்றவ ரென்றும், பிற் கூறப்பட்டவர்களுக்கு உதாரணமா யிருப்பவர் முன் சொன்னவர்களைப் பூஜிக்கும் மனிதர்களாகிய நாமென்றும் வேறோரிடத்தில் கூறிய தென்னையோ?

என்றார்.

இதில் முற் பாகத்திற்கு முன்பே சமாதானம் சொல்லப்பட்டிருக்கி றது. பிற் பாகத்திற்கு மாத்திரம் இவ்விடத்தில் சொல்லுவாம். கிருஷ் ணன் பூஜ்ஜியரென்றும் அதிஷ்டானசொரூபமாய்ப் பூரணரென்றும், சர்வ ஞ்ஞத்துவாதி குணங்களுள்ளவரென்றும், சுத்த சத்துவ மாயா சம்பந்த முள்ளவரென்றும், ஈசுவர அவதாரமென்றும் கூறுகின்றன பகவத்கீதை முதலிய நூல்கள். அப்படிப்பட்ட கிருஷ்ணனை மலின சத்துவ அவித்தியா சம்பந்தமும், கிஞ்சிஞ்ஞத்துவமுமுள்ள ஜீவர்கள் வணங்குவது நியாய மேயாம். அதிஷ்டானப் பிரமம் ஒன்றாயினும் ஆரோபித ஈச ஜீவர்கள் வேறுதான். இரும்பு ஒன்றாயினும் ஆயுதங்கள் பலவா யிருப்பதுபோலும், மனம் ஒன்றாயினும் சொப்பனப் பொருள்கள் பலவாயிருப்பதுபோலுமாம். இரும்பு ஒன்றாயினும் கடியாரத்தின் ஸ்பிரிங்குக்கும் கட்டைப்பாறைக்கும், மனம் ஒன்றாயினும் சொப்பன ராஜனுக்கும் தோட்டிக்கும் வித்தியாசமும் பூஜ்ஜியத்தை பூஜ்ஜியதையில்லாமையும் இருப்பனபோன்று பிரமம் ஒன்றா யினும் ஈச ஜீவர்களுள் பேதமும், பூஜ்ஜியதை பூஜ்ஜியதை யில்லாமையு முள வென்பதாம். குரு சீடர்கள் மானிடர்களாயினும் குரு பூஜ்ஜியதை யுள்ளவரும், சீடன் பூஜ்ஜியதை யில்லாதவனுமாம். ஞானியும் அஞ்ஞானி யும் மனிதர்களாயினும் ஞானி யெல்லோராலும் பூஜிக்கப்படுகிறான்; அஞ் ஞானி அவ்வாறு பூஜிக்கப்படவில்லை. அணிமாதி சித்திகளைப்பெற்றுச் சாபாநுக்கிரகம் புரியும் யோகியும், மற்றவனும் மனிதர்களாயினும் இருவ ரும் ஒருதன்மையரெனச் சொல்லலாமோ?

இலக்கணவகையால்பொருள்கொக்காததும்வேண்டுன்று

கடவுள் தனது பிரதிபிம்பங்களின் துவாரா தன்னை யறியவும் பார்க்கவும் அனுபவிக்கவும் விரும்புகிறார் என்று பிரமவாதினியார் சொல்லியதாகச் சொல்லி, அதன்பேரில் (ஏன், என்னத்திற்காக என்று கூறப்படவில்லை.) இதைத் தவிர வேறு விதமாகத் தன்னை அறியவும் பார்க்கவும் ஒண்ணாதாகலின், இப்பூமியிலுள்ளநாம் கண் ணாடியினா லன்றி வேறு விதமாக நம்மைப் பார்க்க வொண்ணாத தன்மைபோலாம்

என ஒரு ஆசங்கை செய்கின்றார். அரவு கற்பிதம், கயிறு யதார்த்தம். கற்பிதத்திற்கும் யதார்த்தத்திற்கும் பொருள் ஒன்றுதான். ஒரே பொருள் கற்பிதத்தில் அரவாகவும், யதார்த்தத்தில் கயிறாகவும் இருத்தல்போல ஒரே பொருள் பிரதிபிம்பத்தில் கற்பித ஜீவனாகவும் பிம்பத்தில் யதார்த்தப் பிரம மாகவும் இருக்கின்றது. கயிறு வெளிப்படுதல் அரவின் வாயிலாகவாதல் போலப் பிரமம் வெளிப்படுதல் ஜீவன் வாயிலாகவென்க. வெளிப்படுதலே யறிதலாகவும் பார்த்தலாகவும் அனுபவிக்கப்படுதலாகவுங் கொள்ள வேண் டும். அவன் முகமே அவனைத் திருடனெனச் சொல்லுகின்றது என்னில்

அவன் முகம் யதார்த்தத்தில் சொல்லுகிறதில்லை; விளங்குதலே சொல்லுதலாக இலக்கணை வகையால் பொருள் கொள்ளப்படுகின்றது. புகைவண்டி போகுங்கால் இதோ மதுரை ஸ்டேஷன் வந்து விட்டது என்றால் ஸ்டேஷன் வருவதில்லை; காணுதலையே வந்துவிட்டதென்று இலக்கணை வகையாற் பொருள் கொள்ளவேண்டும். அவ்வாறே யுவமேயத்திற் கொண்டால் சரியாய்ப்போம். விரும்புகிறார் என்பதற்கும் அவ்வாறே பொருள் கொள்ள வேண்டும். எங்ஙனமெனின் மதுரை ஸ்டேஷனுக்குப் போவார் தொழிலை ஸ்டேஷன்பேரிலேற்றி ஸ்டேஷன் வந்துவிட்டதென்று சொல்வதுபோல ஜீவன் பிரமத்தை யடைய விரும்புந்தொழிலைப் பிரமத்தின்பேரில் ஏற்றிச் சொல்லப்படுகின்றது. கிணறு தோண்டும்போது மேலேயிருப்பவர்கள் ஜலம் வந்துவிட்டதா என்று கேட்குஞ் சமயத்தில் ஜலம் காணப்பட்டால் வந்துவிட்டதென்றும் காணப்படாவிடில் வரவில்லையென்றுஞ் சொல்லுகின்றார்கள். ஆனால் உண்மையில் வராமையும் வருகின்றமையும் ஜலத்தின் தொழில் அன்று; தோண்டிக்கொண்டு போவார்தொழிலேயாம். போவார் தொழிலை ஜலத்தின்பேரில் ஏற்றிச் சொல்வதுபோல, ஜீவனது தொழிலைப் பிரமத்தின் பேரில் ஏற்றிச் சொல்லப்படுகின்றது. இவ்வாறு சொல்வதற்கு உலகத்தில் இலக்கணமும் அனுபவமுமிருக்கின்றன.

ஞானப்பியாசஞ்செய்தல் முத்தியடைதற்பொருட்டு.

ஏன் எதற்காக என்பதற்குப் பதில் வருமாறு:— மேலே காட்டிய நியாயங்களால் பிரமத்தின்பேரி லேற்றிய தொழிலைச் சீவன்பேரி லேற்ற வேண்டுமென்று சொன்னோமல்லவா? இனி மேற்படி கேள்விக்கும் சீவனை வைத்தே சொல்லவேண்டும். ஜீவன் ஒவ்வொரு சிருட்டியிலும் பிரகிருதியிலிருந்து வெளிப்பட்டு ஒடுங்குங் காலத்து அப்பிரகிருதியில் இலயமாகின்றது. தநுகரணாதிகளைப் பெற்றிருக்கின்றபோதுதான் முத்தியடைய ஞானப்பியாசஞ் செய்யவேண்டுமாகலின் அது பற்றியென உத்தரம் அளிக்கின்றாம்.

ஜீவன்வா[illegible]கப்பிரமம்அறியப்படல்வேண்டும்.

ன்னு துபோலு

[illegible]ராசனுடைய் வாள்ளை யொரு வேடனிடத்தில் வளர்ந்து அது காரணமாக அவன் வேடனென நினைத்துக்கொண் டிருந்ததாய் வைத்துக் கொள்வோம். அச் சமயத்தில் அவன் ராஜனெனத் தெரிந்த வொருவன் அவ் வேடனிடத்து வந்து "நீ ராஜன்" என்றான். அப்போது அவன் வேடனாயிருந்த வழியானே தான் ராஜனாக அறியவும் காணவும் அனுபவிக்கவும் விரும்பினான். பின்னர் அவனை ராஜன் வீட்டிற் கொண்டுபோய் விட, அவன் ராஜன்றானெனத் தீர்மானிக்கப்பட்டுப் பட்டாபிஷேகமாய் ராஜனாய் விட்டான். இதில் கவனிக்கவேண்டிய விஷயம் யாதெனில் வேடனாயிருந்தே அதன் துவாரா தன்னை ராஜனாக அறியவும் காணவும் அனுபவிக்கவும் விரும்பி, ராஜ பதவியை அடைந்தா னென்பது. வேடனாய் நின்ற ராஜன், அவ்வேடன் வாயிலாகவன்றி வேறுவிதமாகத் தன்னை யறியவும் பார்க்கவும் அனுபவிக்கவும் எப்படி முடியாதோ, அப்படியே (ஆரோபத்தில்) ஜீவனாய் நின்ற பிரமம், தன்னை யறியவேண்டின் ஜீவன் வாயிலாகவன்றி அறியவும் பார்க்கவும் அனுபவிக்கவும் முடியாவென்க. கண்ணாடியாலன்றி வேறுவிதமாய் நம்மைப்பார்க்க முடியாதென்றமைக்கு ஷை ராஜவேட வுவமானத்தை யமைத்துக்கொள்க. ராஜ வேட வுவமானத்தில் ராஜனே யாவுஞ் செய்தான்; அவ்வாறு பிரம ஜீவ வுவமானத்தில் பிரமமே யாவுஞ் செய்ததா? பிரமம்

தொழிலற்ற பொருளாயிற்றே யெனின் இதற்கு முன்சொன்ன ரெயில்வே ஸ்டேஷனையும் ரெயில் வண்டியிற் செல்வோரையும் வைத்து உவமேயப் படுத்திக்கொள்க.

அதிஷ்டானத்தில்ஒன்றும் ஆரோபத்தில்பலவும்.

பூரண மனிதனுக்கும் அபூரண மனிதனுக்குமுள்ள வேற்றுமை உண்மையா அல்லவா என்று மீண்டும் வினவுகின்றோம்

என இஃதொரு ஆக்ஷேபஞ் செய்கிறார். இதற்குச் சமாதானம் அதிஷ்டானத்திலொன்றும், ஆரோபத்தில் பலவுமாமென்க. இந்திரசாலப் பொருள் பலவும் அதற்குக் காரணம் ஒன்றுமாதல் உவமானமாம். இதன்படியே யதார்த்தமான பூரணப் பிரமம் ஒன்றுக்கும், அபூரணமான அயதார்த்த இதர கற்பிதப் பொருளுக்கும் வேற்றுமை யுண்டென்பதாம்.

பிரமத்தின் குற்றமன்று.

கல்வியிற் றேர்ந்த நமது சகோதரர் கண்ணாடியில் தமது சுதந்தர முகத்தை விவகாரப்படுத்திக் காண எண்ணுகின்றனரா? இது யாருடைய குற்றம்? நல்ல கண்ணாடியைத் தேர்ந்தெடுக்காதது நமது சகோதரரது குற்றமாம்

என்பதும் ஓர் ஆக்ஷேபம். தனக்கு முன்னே யிருக்கும் ஆபாசக் கண்ணாடி வாயிலாகத் தனது முகம் விகாரமாய்த் தோற்றுவதைப் புத்தியுள்ள வொருவன் அதினும் கல்வியிற் றேர்ந்த புத்தியுள்ள வொருவன் காண்பானாயின் அதனால் தனது முகம் விகாரமாயிருப்பதாய்க் கருதமாட்டான்; அப்படித் தோற்றுகின்ற குற்றம் கண்ணாடியினதாமென்று கருதுவான். பட்டைதீர்ந்த படிக பாத்திரத்தின் பின் புறத்தில் பார்த்தால் நமது முகங் கோணலாகப் புலப்படுகின்றது. அதனால் நமது முகங் கோணலா யிருக்கின்றதென்று நினைப்பார் யாருமிலர். அவ்வாறே மாயையின் காரணமாகத் தோற்றும் ஜீவ வடிவின் குற்றத்தைப் பிரமத்தின்மேல் ஏற்றிக் குற்றங் கூறுவது கூடாது. நல்ல கண்ணாடியைத் தேர்ந்தெடுக்காதது குற்றமென்றார். முற் கூறியபடி இலக்கணை வகையாகப் பொருள் கொள்ளுமிடத்து அக் குற்றஞ் சீவனைத்தான் சேரும். அது தெரியாது பிரமத்தின் மீது குற்றம் ஏற்றியது தெரியாமையாம்.

பிரகிருதி பொய்யென்பதைக் கவனியாமை.

கடவுளானவர் தன்னைச் சம்பூரணமாய்ப் பார்த்துக்கொள்ளவும் அறிந்துகொள்ளவும் கூடிய சத்பாத்திரத்தைத் தேர்ந்தெடுக்கவில்லை யென்கிற குற்றத்தைப் பரமஞான சொரூபியினிடத்தில் ஆரோபிக்கப் பார்க்கின்றனரா?

என்கிறார். கடவுள் பூரண சொரூபராய்த் தன்னைப் பார்த்துக்கொள்ளுவரேல் அப்போது எதிராக யாதொரு பொருளு மிருக்கமாட்டாது; (இருந்தால் பூரணத்திற்குக் குறைவுவரும்.) இருக்கமாட்டாதாகவே சத்பாத்திரமேனும் அசத் பாத்திரமேனும் இருத்தற்கு நியாய மின்று. பிரமத்திற்கு வேறாக ஒரு பொருளுண்டென வேதாந்தங் கூறுவது கற்பனையில். யதார்த்தத்தில் ஒன்றென்றே கூறுகின்றது. பூர்வபட்சத்தைச் சித்தாந்தமென்றும் உண்மையென்றும் கொண்டு மயங்கியதால் இவரது ஆக்ஷேபம் விஷய

மறியாத ஆக்ஷேபமாம். இவ்விடத்தில் பிரமம் (கண்ணுடியிற் பிரதிபலித்தது போல்) பிரதிபலித்ததென்று கூறியதைக் கவனித்தாரே யன்றி அக்கண்ணுடி ஸ்தானத்திலிருக்கும் பிரகிருதியான மாயையைப் பொய்யென்று கூறியதை அற்பமுங் கவனித்தா ரிலர். வேதாந்தமானது ஒவ்வொரு பயனைக் கருதி யொவ்வொரு உவமானங் கூறுகின்றது. அந்தப் பயனை அடைவதற்கு மாத்திரந்தான் அவ்வுவமானம் பொருந்தும். அதை யிப் பூர்வபட்சியார் பரியாலோசிப்பாராயின் பிரதிபிம்ப வுவமானத்தில் ரசத்தைக் கைவிட்டுத் திப்பியைக் கைப்பற்ற மாட்டார். அடியில் வரும் உபநிஷத் பிரமாணத்தினுல் அதன் மெய்ம்மை யினிது விளங்கும்.

அந்நபூர்ணோபநிஷத்.

"பிரமையானது ஐந்து விதமாக விளங்குகின்றது; அது இவ்விடத்திற் சொல்லப்படுகின்றது. ஜீவேசுரர்கள் வேறு வேறு ரூபமென்பது முதலாவது பிரமை, கர்த்ருத்வ குணமானது வாஸ்தவமாய் ஆத்மா விடத்திலுள்ளதென்பது இரண்டாவது, மூன்று சரீரத்துடன் கூடியிருக்கிற ஜீவன் அதிலொட்டியிருக்கிருனென்பது மூன்ருவது, ஜகத் காரண ரூபனுக்கு விகாரித்வம் சொல்வது நான்காவது, காரணத்தைக்காட்டிலும் ஜகத்வேறென்றும் ஜகத் சத்தியமென்றுங் கொள்வது ஐந்தாவது பிரமை. இந்த ஐந்து பிரமைகளும் எப்போது நிவிர்த்தியாகுமென்ருல், பிம்பப்பிரதிபிம்ப தரிசனத்தினுலே பேதப்பிரமை நிவிர்த்தியாகும்; ஸ்படிகத்தில் சிவப்பைப் பார்த்ததினுலே கர்த்ருத்வம் வாஸ்தவமென்கிற பிராந்தி நிவிர்த்தியாகும்; கடாகாச மடாகாச தரிசனத்தினுலே ஒட்டியிருக்கிறதென்கிற பிரமை நிவிர்த்தியாகும்; கயிற்றில் பாம்பைப் பார்த்ததினுல் காரணத்தைக் காட்டிலும் ஜகத் வேறு சத்தியமென்கிற பிரமை நிவிர்த்தியாகும்; தங்கக் கிண்ணப் பார்வையினுலே விகாரத்வ பிரமை நிவிர்த்தியாகும்."

அநிர்வசனீயத்தில் துக்காதிகளும், அவற்றின் நீக்கமும் அவசியம்.

பூரண வஸ்துவானது தன்னை அபூரணமும் அஞ்ஞானமும் துஷ்டமும் பயமும் துக்கமும் வேதனையு முள்ள வஸ்துவினிடத்தில் பார்த்துக்கொள்ள முடியாது. இவைகளெல்லாம் அவரது லீலா விநோதங்களென்றும் அபூரணமென்றும் அஞ்ஞானமென்றும் துஷ்டமென்றும் பாபமென்றும் துக்கமென்றும் வேதனையென்றும் வேற்றுமை கிடையாது. இவை யெல்லாம் ஆரோபமும் பொய்யும் அசத்தும் (நமது சகோதரர் பிரியமாய்த் தெரிந்தெடுக்கப்பட்ட மொழிகளையே யாம் பிரயோகிக்கின்ருேம்.) ஆமென்று சொல்லி விடும் பட்சத்தில் எந்த மனிதனுவது நல்லவனும் பூரணமாயும் ஜீவன் முத்தனுயும் இருத்தற்கு ஏன் முயல வேண்டும்?

என்பதும் விசாரணை யில்லாமையா லுண்டான ஆக்ஷேபம். பூரண வஸ்து பூரணவஸ்துவாகவேயிருக்க அதனிடத்துள்ள அநிர்வசனீயமாயுள்ள மாயையால் அபூரணமுதலிய வஸ்துக்க ளுண்டாகலாம். ஆனு லிதை விவர்த்த பட்சத்தில் அமைத்துப் பார்த்தல் வேண்டும். இது போன்ற விஷயம் முன்பு விரிவாய் வந்திருக்கின்றது. ஆங்குப் பார்த்துக்கொள்க. லீலையென்

பது பற்றில்லாமையையே குறிக்கும். ஆரோபமாதிகள் மலடிமைந்தன் ஆகாய மலர் இவற்றைப்போலிராது சொப்பனத்தைப்போல் விவகாராதிக ளுக்கெல்லாம் இயைந்து சதசத் விலட்சண அநிர்வசனீயமா யிருத்தலினுல் நல்லவனுயும், பூரணனுயும், ஜீவன்முத்தனுயும் இருத்தற்கு முயலவேண்டு வதேயாம். ஆரோபமும், பொய்யும், அசத்துமான சொப்பன வுலகிலும் துன்பமுமுண்டு; அதை நீக்க வழியுமுண்டு. ஜீவன் முத்த னிலைமையாவது சத்துப்போலி அநிர்வசனீயமான ஜீவ வடிவை யதார்த்தமான பிரமத்தில் இலயப்படுத்திப் பிரம சொரூபமாக்குவது.

அகண்டப் பொருளுடன் தன் ஐக்கிய அநுபவத்தை ஏன் நாடவேண்டும்?

என்று ஒரு கேள்வி விடுக்கின்ருர். ஞாதுரு ஞான ஞேயமுள்ள பரிச் சின்ன துவித நிலையில் துக்க மிருப்பதாற்ருன் அகண்டமான அத்துவித ஐக்கிய அநுபவத்தை நாடவேண்டுவது அத்தியாவசியகமாயிருக்கின்றது.

ஜீவன்முத்தன் பிரமத்தினின்றும் பிரியான்.

இவ்வளவு சிரமப்பட்டும் ஜீவன் முத்தனு னவன் மீண்டும் பிரமத்தினின்றும் பிரிந்து ஆண் பெண் அல்லது விலங்காக ஆக மாட்டானென்பது என்ன நிச்சயம்?

என்னும் வினவுக்கு விடை வருமாறு:—ஜீவர்கள் தம்மிடத்துள்ள அஞ்ஞானத்தை நிவர்த்தி செய்துகொள்ளுவார்களே யானுல் பிரமத்தினி ன்றும் பிறகு உண்டாகமாட்டார்கள். விதையின்கணுள்ள விருட்ச சத்தி வறுக்கப்பட்ட பிறகு மீண்டும் முளேயாமைபோலவாம். அதன் பின்னர்

(அப்பொழுது) இவ்வெல்லாப் பிரயத்தனங்களும் எவ்வளவு மதியீனமாயும், வீணனவையாயும் காணப்படுகின்றன

என்று கூறுகின்ருர். சொப்பனம் பொய்யாயினும் சொல்லும் பொரு ளும் அனுபவமாதல் பற்றி அதிலுள்ள துக்கத்தை நிவர்த்தித்துக்கொள்ள வேண்டுவது அத்தியாவசியக மாம். நிவர்த்தித்துக்கொள்ளாவிடில் துக்கம் போகமாட்டாது. அதை நிவர்த்தித்துக்கொள்ள வழிதேடுவது மதியீனமும் வீணனவையும் ஆகமாட்டா.

சிருஷ்டியின் உண்மை தெரியாமை.

சிருட்டியினுடைய உத்தேசங்கள் எவ்வளவு அற்பத்தனமாய் ஆய்விடுகின்றன?

என்னும் வினவுக்கு இவரும் பிரமாணமாகக் கொண்டிருக்கும் தாயுமா னவர்

"தேன்முகம்பிலிற்றும்பைந்தாட்செய்யபங்கயத்தின்மேவும்
நான்முகத்தேவேநின்னுேட்டியஅகிலமாயை
கான்முயற்கொம்பேயென்கோகானலம்புனலேயென்கோ
வான்முகமுளரியென்கோமற்றென்கோவிளம்பல்வேண்டும்"

என்று சொல்லி யிருப்பதைக்கவனித்தலே விடையாகும். சிருட்டியை யொத்துக்கொண்டே பிரபஞ்சத்தை மாயையென்றும், அம்மாயை முயற்

கொம்பும், கானல்நீரும், ஆகாயத் தாமரையும் போன்றதென்றும் சொல்வி யிருக்கும் உண்மையை உணரும் உணர்ச்சி யில்லாமையே இவர்க்கு இது விஷயமான ஆக்ஷேபத்தை யுண்டுபண்ணிவிட்டது.

இஃதுண்மையே.

பூரணவஸ்து எப்படி அபூரண வஸ்து வாகின்றது என்கிற கேள்வியைப் பண்டிதர்கள் கேட்கிற வண்ணமாயும், பாமரர்கள் கேட்கிற வண்ணமாயும் எடுத்துக் காட்டி, அக்கேள்வியே அசம் பாவிதமென்றும் அக்கேள்வி கேட்கப்படாதென்றும்

பிரமவாதினியார் கூறியதாகக் கூறுகின்றார். இஃதுண்மைதான். பிரமம் உலகாயிற்று என்று சொல்லி, உடனே உலகு பொய்யென்றும், அதற் குவமானம் கயிற்றரவு முதலியன வென்றும் வேதாந்தங் கூறுமானால் யதார்த்தத்தில் பிரமம் உலகாயிற் றென்றாவது அதாவது பூரணவஸ்து அபூரண வஸ்து ஆயிற்றென்றாவது சொல்வது கூடுமோ? இதனுண்மையினை யறியாது

இந்த வினாவும் விடையும் எவ்வளவு அதிமுக்கியமானவை யென நாம் முன்னரே எடுத்துக்காட்டியிருக்கின்றோம்

என்கிறார். ஒரு மதத்தினது சித்தாந்தத்தை ஆக்ஷேபிக்கிறதானால் அதனுபக்கிரம உபசங்காரத்தை நன்கு யுணர்ந்து, அதில் குற்றங் காணப்படுமாயின் ஆக்ஷேபிக்கலாம். அங்ஙன மின்றிப் பூர்வபட்சத்தை யெல்லாம் சித்தாந்தமாகக் கொண்டு ஆக்ஷேபித்தால் அதற்கு எதிர்ப் பக்கத்தார் யாது செய்வார்கள்? அதுவரையில் பிரமவாதினியார் குறிப்பாய்க் கூறிவிட்டது நன்றேயாம். அக்குறிப்பை யுணராது மீண்டும் மீண்டும் பூர்வபட்ச ஆபாசக் கேள்வியைக் கேட்பது இவரது பெருந்தகைமைக்கு அழகன்று. நாம் இப்போது சொன்னதற்குச் சரியாய்ப் பூரணவஸ்து அபூரணவஸ்துவாத லில்லை யென்றும்,கடவுள் மனிதனாதலில்லையென்றும், மனிதன் வெறும் பிரதிபிம்ப மாத்திர னென்றும் ஸ்ரீ முகோபாத்தியாயர் சொன்னதாக இவரே கூறுகின்றார். இவ்விதமான கேள்விக்கு அனேக பண்டிதர்கள் நேர் விரோதமான உத்தரங்கள் சொல்வதாய்ச் சொல்லுகின்றார். நாம் சொன்னதற்கு இது சரியாகவே யிருக்கின்றது. பிரமம் எல்லாமாயிற்றென்றும் ஆகவில்லை யென்றும் சொல்லுவது நேர் விரோதந்தான். ஆனால் மேலே நாம் காட்டிய உவமானங்களில் அமைத்துப் பார்த்தா[illegible]ப்பட்டுப்போம்.

அசத்தில் விவகாரங் கூடும்.

பிரமவாதினியின் கொள்கைப்படி மனிதன் பிரதி பிம்பந் தான்; அசத்தானவன். ஆனால் அங்ஙனம் அசத்தென்னும் விவகரிப்பே பொய்யாகையால் மனிதன் கடவுளாம். ஆகையால் பூரணாபூரண வஸ்துக்களின் விசாரமே நிகழ்வதற் கிடமில்லை

என இவ்வாசங்கை செய்கின்றார். சொப்பன மனிதர்கள் பிரதிபிம்பர்கள்; அசத்தானவர்கள். ஆகையால் அவர்கள் விவசாரமும் அசத்தே. அவர்கள் சொரூபம் உண்மையில் மனமே. அப்படி யிருந்தும் அச் சொப்பன வுலகில் ஆகாயம் பூரணமென்றும், கடபடாதிகள் அபூரணமென்றும் விசாரம் நிகழ்தற் கிடனு யிருக்கின்றது.

காரியம் பொய்யெனல்.

(சாங்கிய சாஸ்திரப்படி) பிரதானமானது (மூலப்பிரகிருதி) சத்து; அதுவே காரணமாய் நிற்பது; அதனுடைய காரியமாகிய பிரபஞ்சமும் மெய்யே; ஏனெனின் காரியம் காரணத்தில் முன்னரே இருக்கின்றமையான். மேலும் கல்வியில் தேர்ந்த நமது சகோதரர் ஆமோதித்துச் சொல்லும் வண்ணம் காரியமானது ரூபாந்தர மடைந்த காரணமேயாம்

என்னும் ஆக்ஷேபத்துக்குச் சமாதான மளிப்பாம். இவ்விஷயத்தைப் பற்றி முன்னர் அற்பமாய்ப் பேசி யிருக்கின்றோம். சமயம் நேர்ந்தமையால் மகுடத்திற் கியைந்த வண்ணம் விரிவாய்ப் பேசுவாம். இப் பூர்வபட்சியார் பிரதானம் அதாவது பிரகிருதியானது சத்தென்றும் காரணமென்றும் அதன் காரியம் பிரபஞ்ச மென்றும் ஒத்துக் கொள்ளுகின்றார்; ஆனால் காரியப் பிரபஞ்சத்தையும் சத்தென்று கொள்ளவேண்டு மென்கிறார். காரணம் காரியப்படுவதை மூன்றுவகையில் அமைக்கலாம். அது பரிணமம் ஆரம்பம் விவர்த்தங்களாம். பரிணமமாவது பால் தயிராதல். இவ்வுவமானப்படி நோக்கின் பால் கெட்டுத் தயிராவதுபோலப் பிரகிருதி கெட்டு உலகாக வேண்டும். கெட்டு ஆன தயிர் மீண்டும் பாலாகாததுபோலக் கெட்டு ஆன வுலகு மீண்டும் பிரகிருதி யாகாது. இப்படியானல் இப்போது பிரகிருதியே இல்லையென்று சொல்ல வேண்டும். அங்ஙன மன்று; பிரகிருதியில் சில பாகங் கெட்டு உலகாயிற்று; முற்றுங் கெட்டு ஆக வில்லை யென்னின் இஃதும் தோஷமுடைத்து. யாங்ஙன மென்னின் ஒரு சிருட்டியில் ஒரு பாகங் கெட்டு உலகாயின் மற்றொரு சிருட்டியில் இன்னொரு பாகங் கெட்டு உலகாகின்றது; அதற்குப் பின் இன்னொரு சிருட்டியில் இன்னொரு பாகங் கெட்டு உலகாகின்றது. இதுகாறும் ஆன சிருட்டிகள் இத்தனை கோடி யென்று கணக்கிட முடியா தாகலின் ஒவ்வொரு சிருட்டியில் ஒவ்வோர் அணு கெடினும் பிரகிருதி யென்பது முற்றுங் கெட்டுப்போ யிருக்கவேண்டும். அங்ஙனமாயின் இப்போது பிரகிருதியே யில்லையென்று சொல்ல வேண்டும். இனித் தயிரெவ்வாறு மென விசாரிப்போம். பால் கெடுதியுற் றான தயிர் என்றுந் தயிராக விராது; அதுவுங் கெடுதி யுறும்; அதுவுங் கெடுதி யுறும். இவ்வாறு போய்க்கொண்டே யிருக்கும். இவ்வாறு பிரகிருதி கெடுதி யுற் றான வுலகு உலகாக விராது; அதுவுங் கெடுதியுற வேண்டும்; அதுவும் போகப் போகக் கெடுதியுற வேண்டும். உலகமோ இவ்வாறு கெடுதியுறா திருக்கின்றது. இந்தப் பரிணம வுவமானத்தை யங்கீரித்தால் பிரகிருதியிலிருந்து உலகு தோன்றுகின்றதென்றும் பிறகு ஒடுங்குகின்றதென்றுங் கூறுவது குற்றமாய்முடியும். இதனால் நெய்யில் ஏகதேசமாய்ப் புழு உண்டாதல்போல மாயையில் ஏகதேசமாய் உல குண்டாகின்ற தென்று இவர் மதஸ்தர் சொல்லும் பரிணமவாதமும் மறுக்கப்பட்டுப் போயிற்றெனக.

வித்து விருக்ஷமாவது போன்ற பரிணமத்தைச் சொல்லின் இஃதும் குற்றமாகவே முடிகின்றது. இவ்வுவமானத்திலும் காரணமானவித்து கெடுதியுற்றே காரியமான விருட்ச மாகின்றது. ஆனல் இதில் ஒரு விசேஷமுண்டு. அது யாதெனின் பால் எவ்வளவு அளவுண்டோ அவ்வளவு அளவே தயிர் இருக்கின்றது. அவ்வாறு வித்தும் விருட்சமும் சொல்லப்படா. வித்து அரைக்கால் ரூபா எடை யிருக்கலாம்; விருக்ஷமோ பல நூறு ரூபா எடை யிருக்கலாம். அரைக்கால் ரூபா எடை எப்படிப் பல நூறு ரூபா

எடை ஆகலாமெனின் அரைக்கால் ரூபா எடையோடு மற்ற எடைக்கு நீர் முதலியன சேர்ந்து விருட்சமாகின்றது. இவ்வாறு பிரகிருதிக்கும் உலகுக்கும் சொல்லலாமெனின் வித்துக்கு நீர் முதலியனபோலப் பிரகிருதிக்கு வேறு பொருளில்லை. வித்து விருட்சமாய் மீண்டும் வித்தாகாது; அவ்வாறே பிரகிருதி உலகாய் மீண்டும் பிரகிருதி யாகாது போக வேண்டும். விதை கெடுதியுற்று விருட்சமாய் அவ்விருட்சத்தி லிருந்து பூ பிஞ்சு காய் கனிகள் தோன்றி, அக்கனியி லிருந்து வித்துண்டாய் அவ்வித்தி லிருந்து மீண்டும் விருட்சமுண்டாகின்றது. அவ்வாறு பிரகிருதி நாசமுற்று உலகாய் அவ்வுலகினின்றும் பிரகிருதி தோன்றி அப்பிரகிருதியி னின்றும் உல குண்டாதல் வேண்டும். இதனால் வித்தையே காரணமென்று சொல்லப் படாது. வித்தினின்றும் விருட்ச முண்டாம்போது வித்து காரணமாகின்றது; விருட்சத்தினின்றும் வித்து உண்டாகும்போது வித்து காரியமாகின்றது. இப்படியே பிரகிருதி காரணமுமாகும், காரியமுமாகும். வித்தினின்றும் விருட்சமுண்டாம்போது வித்து இல்லாத விடத்தில் மரம் உண்டாகின்றது. அவ்வாறே பிரகிருதி யில்லா விடத்தில் உலகுண்டாதல் வேண்டும். பால் தயிருவமானத்தில் பாலுள்ள விடத்திலேயே தயி ருண்டாகின்றது. வித்து மர உவமானத்தில் அவ்வா றில்லை யென மேலே தெரிவித் திருக்கின்றோம். சாங்கிய மதத்தில் ஆன்மா எங்குளது, அங்கங் கெல்லாம் பிரகிருதி யுளது. ஆன்மாவோ பூரணம். அதினும் கோடா கோடி ஆன்மாக்கள் தனித் தனிப் பூரணம். ஆன்மாவுள்ள விடத்தெல்லாம் வியாபகமாயுள்ள பிரகிருதி யுலகாகும். இவ்வுவமேயத்திற்கு ஏகதேச விதை விருட்சவுவமானம்எங்ஙனமமையும்?ஆன்மா வியாபக மென்றும் பிரகிருதிவியாப்பியமென்றும்கூறி இதற்கு மனோவியாபகத்தில் இந்திரிய வியாப்பிய மிருத்தல் போலாமென்றுங் கூறிய உவமானம் முன்னரே மறுக்கப்பட்டமையின் அதுவும் பொருந்தா தென்க.

இனி ஆரம்பத்தையும் சீர்தூக்குவாம். இதற் குவமானம் நூலும் ஆடையும். இதில் நூல்காரணம், ஆடை காரியம். காரியமான ஆடைக்குப் பொருள் எதுவென ஆராயின் அதற்கு நூலே பொருளாகின்றது. நூல் குறுக்கு நெடுக்காக மாறினதன்றி மற்றொன்றும் வரவில்லை. மாறுதல் பொருளன்று. அஃதோர் அமைப்பு. அவ்வமைப்பு எதன்க ணிகழ்ந்ததெனின் நூலின்கண்ணும். மண்ணானது வளைதலாதி பேதத்தால் குடமென்றும், சட்டியென்றும், பானையென்றும் சொல்லப்படுவதுபோல நூலும் தொழிற்பேதத்தால் வேஷ்டியென்றும் சீலையென்றும் குட்டையென்றும் சொல்லப்படுகின்றது. சேணியன் நெய்தற்கு முன் ஆடையில்லை. அதுபற்றியே முன்னின்மைக்கு எதிர்மறை காரியமென்றுகூறினார் தருக்கர்.ஆடையென்று விவகாரநிமித்தஞ் சொல்லப்படும் பொருளில் நூலின் குறுக்கு நெடுக்கைப் பிரித்துவிட்டால் அப்போதும் ஆடையில்லை; முன்னும் பின்னும் இல்லாவிடினும் மத்தியகாலத்திலேனும் இருக்கின்றதாவெனின் அப்போதும் ஆடையென்ப தில்லை; இருக்கின்றது நூலேயாம். முன்னும் பின்னும் நடுவிலும் நூலே யிருக்கின்றமையின் ஆடையென்பது முக்காலத்தும் இன்றென்பது திண்ணம். நடுநின்ற காலத்து நூலானது ஆடையாய்த் தோன்றுகின்றது. உலகில் எப்பொருளை ஆராய்ச்சி செய்யினுங் காரியங்களெல்லாம் பொய்யென்பது உண்மை. பூர்வபட்சியார் காரியம் காரணத்தின்கண் முன்னரே இருக்கின்றதென்று கூறியதும் பொருந்தாது.காரியமென்று சொல்லப்படுங்காலத்திலேயே அதாவது ஆடையென்று சொல்லப்படுங்காலத்திலேயே ஆடையென்னும் சொல்லுக்குப் பொருளில்லாதபோது அது காரணத்தின்கண் முன்னரேயே யிருக்கின்றதென்பது எங்ஙனம் ஒவ்வும்? நேரில் காணப்பட்ட வொருபொருள்

பிறகு காணுமற்போமாயின் அது மற்றொருஇடத்தில் இருக்கின்றதென அனுமானித்தற்குஇடனாகும். அங்ஙனமே ஆடையாய்த்தோற்றுங்காலத்து ஆடையென்னும்பொருள் யதார்த்தமாயிருக்குமாயின் அஃதுண்டாதற்கு முன் காரணத்தின்கண் அதாவது நூலின்கண் அடங்கியிருக்கின்றதென அநுமானிக்கலாம். அங்ஙனம் இன்மையின் காரணப் பொருளின்கண் காரியப் பொருள் முன்பே அடங்கி யிருக்கின்ற தென்பது சழக்குரையாம். இன்னும் இதுபற்றி விசாரிப்பாம். நூலினுள்ஆடையிருப்பது பிரத்தியட்சமா? அனுமானமா? சத்தமா? பிரத்தியட்சமெனின் நூலினுள் எந்த அணுவிலாயினும் ஆடை யிருக்க எவருங்கண்டறியார். ஆதலால் பிரத்தியட்சமென்றுசொல்வது தகாது. அநுமானமெனின் அநுமானத்திற்குப்பிரத்தியட்சம் வேண்டும். பிரத்தியட்சத்திலேயே நூலையன்றி ஆடைக்குப்பொருள் இன்றென்று முன்னரே தீர்மானித்தாம். ஆகவே, பிரத்தியட்சத்தில் ஆடையுண்டென்பதுகூடாது. ஒருபொருளை அனுமானிக்கவேண்டுமாயின் அனுமானத்தில் ஏது சத்தாயிருத்தல் வேண்டும். அங்ஙனமிராவிடில் பொருள் சித்தியாது. புகையாகிய ஏது சத்தாயிருந்தாற்றான் நெருப்பென்பது சித்திக்கும். புகையாகக்காணப்பட்ட ஏது பனியாகி அதனால் புகை யென்பது பொய்யாய்ப் போமாயின் பின்னர் நெருப்பென்பது சித்திக்குமா? பனியைப் புகையென மருண்டு அதனால் நெருப்புண்டெனச் சொன்னாலும் புகை பொய்யெனத் தெளிந்தபோதும் நெருப்புண்டெனச் சொல்லப்படுமோ? இதனால் நூலினுள் ஆடை யுண்டெனச் சொல்லப்படாதென்பது பெறப்பட்டது.

இதை மற்றொருவிஷயமாகவும் ஆராய்வாம். ஆரம்பவாதமானது அவயவங்களோடுங் கூடிய பல காரணங்களால் அவயவத்தோடுங் கூடிய வொரு காரிய முண்டாவது. இதற்குவமானம் அவயவங்களோடு கூடிய பல நூல்களால் அவயவத்தோடுங்கூடிய ஒரு வஸ்திரமுண்டாவது. இவ்வாறு உவமேயத்தைப் பார்க்கின் பிரகிருதி பல அவயவங்களோடுங் கூடிய பல காரணப் பொருளா யிருக்கவேண்டும். ஆனல் பிரகிருதி அப்படி யில்லை. அன்றிச் சாங்கிய மதஸ்தர் பிரகிருதியினின்றும் உலகுண்டாவதை (இவர் பகுதியினர் சொல்வதுபோல) ப் பரிணமமாகச் சொல்லுகின்றார்களேயன்றி ஆரம்பமாகச்சொல்லவில்லை. ஆதலால் ஆரம்பவாதம் இவர்க்கேனுஞ் சாங்கியர்க்கேனும் உடன்பாடன்றென்க.

கல்வியிற் றேர்ந்த நமதுசகோதரர் ஆமோதித்துச் சொல்லும்வண்ணம் காரியமானது ரூபாந்தர மடைந்த காரணமேயாம் என்பதும் இப்பூர்வபட்சியாருக்குச் சாதக மில்லை. பிரம வாதினியார் காரணத்தினது ரூபாந்தரமே காரியமென்றார். பரிணமபட்சமான பால் தயிரும் ரூபாந்தரந்தான்; ஆரம்ப பட்சமான நூல் ஆடையும் ரூபாந்தரந்தான்; விவர்த்தபட்சமான கயிற்றரவும் ரூபாந்தரந்தான். வேதாந்திகள் பூர்வபட்சமாய்ப் பல வுவமானங்கள் சொல்லிடினும் சித்தாந்தமாகச் சொல்வது கயிற்றரவு முதலிய விவர்த்த பட்ச மென்பது இவர் மாத்திர மன்று, யாவரும் அறிந்த விஷயமே யாம். இதனால் பிரமவாதினியார் ரூபாந்தரமென்று சொன்னமையினலேயே காரியம் சத்தெனக் கொள்ளப்படாதென்றறிவாராக.

(Browne)ப்ரௌன் என்னும் ஐரோப்பிய சாஸ்திரியார்செய்த பிரசங்கமொன்றில் "தேகத்தின் வடிவ மென்பது அத்தேகம் அமைதற்கு ஏதுவாயுள்ள பல அவயவங்கள் ஒரு குறித்த மாதிரியாய்ச் சேர்ந்திருக்கின்றன

என்பதைக் காட்டும் வேறொரு நாமவிசேஷமே. தேகத்தின் வடிவங்களென்பதற்குத் தேகமென்பதைத் தவிரப் பிறிதொரு பொருளு மில்லை'' என்று கூறியதாகச்சொல்லி, அதன்மேல் இப்பூர்வபட்சியார்

இல்லையாகவே, வேதாந்திகள் காரண மாத்திரம் மெய்யென்றும், காரியம் பொய்யென்றும் ஸாங்கியர்களது அபிப்பிராயத்துக்கு விரோதமாய் ஏன் கூறவேண்டும்?

என்று கூறுகின்றார். இதிலும் இவருக்கு என்ன லாப மிருக்கின்றது? ப்ரௌன்சாஸ்திரியார் பல அவயவங்கள், குறித்தமாதிரியாய்ச் சேர்ந்திருப்பதே தேக மென்றனரே யன்றி, அவயவங்களைத் தவிர அவயவியான தேகமென்றசொல்லுச்குப் பொருள் யதார்த்தமா யிருக்கின்றதென்று கூறினரா? இன்றே. குறித்தமாதிரியாய்க் குறுக்கும் நெடுக்கும் அமைந்த அமைப்புக்குத் தக்கபடி வேஷ்டி யென்றும், சீலையென்றும், குட்டையென்றும் சொல்லப்படுதல்போலக் குறித்த அமைப்புக்குத் தக்கபடி தேகமென்று சொல்லப்படுகின்றது. நூலைத்தவிர வேஷ்டியாதிகளுக்கு எப்படிப் பொருள் அபாவமோ அப்படியே அவயவங்களைத் தவிர அவயவியான தேகத்துக்குப் பொருள் அபாவமாம். இவரே தேகத்தை வேறொரு நாம விசேஷமென வொத்துக் கொள்ளுகின்றார். கயிறானது வேறொன்றாய்த் தோற்றும்போது அரவென்னும் நாம விசேஷத்தைப் பெறுகின்றது. அர வென்னுஞ் சொல்லுக்குப் பொரு ளில்லாதிருந்தும் தோற்றங் காரணமாக அரவென்று சொல்லப்படுதல்போலத் தேகமென்னுஞ் சொல்லுக்குப் பொரு ளில்லாதிருந்தும் தோற்றங் காரணமாகச் சொல்லப்படுகின்றது. இவ் வாராய்ச்சியினால் காரணம் மெய்யென்றும், காரியம் பொய்யென்றும் சித்தாந்தமானமையின் பிரமவாதினியார் இதற்கு விரோதமான சாங்கியமதத்தை மறுக்க நேர்ந்தது.

சாங்கியர் சொல்லுகிறபடியும், இவர் சொல்லுகிறபடியும், இவர்மதஸ்தரான சிவஞான சுவாமிகள் சிவஞானசித்தி முதலாவது சூத்திரம் ஆறாவது செய்யுளின் உரையில் "காரணங் காரியம் உள்பொருளேயாய்'' என்று சொன்னபடியும் காரணமும் காரியமும் உண்மையாகிறபட்சத்தில் அடியில் வரும் அநர்த்தத்திற்கு இடனாகும். அதுவருமாறு:—

காரணமும் காரியமும் உண்மையெனின் காரியம் காரணப்பொருளிற்கு வேறாகக் கனமும் இடமும் இருத்தல்வேண்டும். நூறு விராகனெடைப் பொன்னினால் சிலம்பொன்று செய்வோமானால் பொன் நூறு விராகனெடையும் சிலம்பு நூறு விராகனெடையுமாக இரு நூறு விராகனெடை யிருக்கவேண்டும். இரண்டும் உள்பொருளாயின் அவ்வாறிருக்கவேண்டுவது அத்தியாவசியக மன்றோ? அதுமாத்திரமா, கடமும் படமும் வேறு வேறு இடத்தில் இருப்பன போலப் பொன்னும் சிலம்பும் வேறு வேறு இடத்தில் இருக்க வேண்டுமே. அவ்வாறில்லை யென்பது யாவர்க்கும் காட்சிப் பிரமாணம். ஆதலால் காரணமும் காரியமும் உள்பொருளென்று சொல்வது தகுதி யன்று; ஒன்று அதாவது காரணம் சத்துப்பொருளென்றும், ஒன்று அதாவது காரியம் அசத்து அல்லது சத்துப்போலிப் பொருளென்றும் சொல்வதே தகுதியாம்.

காரியத்திற்குப் பொரு ளில்லையாயின் காரணத்தின் விலையைப்பார்க்கிலும் காரியத்திற்கு அதிகவிலையிருக்கவேண்டிய ஆவசியக மில்லையே எனின், இதற்குக் காரணம், காரணத்தின் ரூபாந்தரமே. ஒரு ரூபா விலையுள்ள நூல்

ஆடையாய் நெய்யப்பட்டதாயின் மூன்று ரூபா விலையாகின்றது. இதற்குக் காரணம் யாதெனின் குறித்த இலக்கணப்படி குறுக்கு நெடுக்குகள் அமைந்த அமைப்பேயாம்.

காரணமும் காரியமும் சத்தியமாயிருக்குமாயின் ஒன்று மற்றொன்றினுக்கு மேலாகவேனும், கீழாகவேனும், பக்கமாகவேனு மிருத்தல்வேண்டும். அவ்வாறின்மையின் இதனாலும் காரியம் அசத்தெனத் துணியப்படுமென்க.

காரணத்தின் ரூபாந்தரமே காரியமென்று பிரமவாதினியார் சொல்லியதில் இப்பூர்வ பட்சியார்க்கு வந்த ஆதாயம் என்னே? காரணம் முன்னிருந்த ரூபத்தைவிட்டு வேறு ரூபத்தையடைந்தது. அதற்கே காரியமென்று சொல்லப்படுகின்றது. ஒரு பொருள் இரு ரூபத்தையடைந்து முன்ரூபத்துக்குக் காரணமென்றும் பின்ரூபத்துக்குக் காரியமென்றும் பெயர் பெற்றது. ரூபமென்பது குணம். ஒரு பொருள் பல குணங்களைப் பெறலாம். எத்தனைக் குணங்களைப் பெற்றாலும் பொருள் ஒன்றேயன்றிப் பலவன்று. கையைநீட்டினால் நீட்சிக் குணத்தையும், வளைத்தால் வளைதல் குணத்தையும் பெறுகின்றது. அதனால் கை யிருபொருளாய்விட்டதா? ஆகாதபோது இரு பொருளும் அதாவது காரணப்பொருளும், காரியப்பொருளும் உண்மையெனல் ஆகுமா? காரணம் முன்னிருந்த ரூபகுணத்தைவிட்டு வேறுரூபகுணத்தைப் பெற்றதேயன்றி வேறு பொருளாகவில்லையே. குணமின்றி எந்தப் பொருளுமிருக்க யாம் கண்டிலேம். அக்குணத்தைப் பொருளாகக் கூறல் எவ்வாற்றானும் பொருந்தாது. ஒருபொருள் நையாயிக நூலின்படி இருபத்துநான்கு குணங்களைப் பெறலாம். குணங்களை யெல்லாம் பொருளென்று சொல்லுங்கால் ஒவ்வொரு குணத்தையும் இருபத்துநான்கு பொருளாகச் சொல்லவேண்டும். இதனால் ரூபாந்தரத்தைக் கொண்டு காரியம் சத்தென்று சொல்லுவதும் மறுக்கப்பட்டது.

ஆரம்ப பட்சந்தான் இவ்வாறாயிற்றே; இனி விவர்த்த பட்சமானாலும் சரிப்படுமோவென்று பார்த்தாலோ அதுவு முற்று மிவர்க்கு விரோதமேயாம். விவர்த்த பட்சத்திற்குவமானம் கயிற்றரவு. இது கயிற்றின் சொரூபத்துக்கு நஷ்டமில்லாமல் மற்றொரு சொரூபம் அதாவது அரவுசொரூபம் பொய்யாய்த் தோற்றுவது. இவ்விவர்த்த பட்சத்தை யனுசரித்துக் கயிறு ஸ்தானத்தில் பிரகிருதி அல்லது மாயையினையும், அரவு ஸ்தானத்தில் உலகினையும் அமைத்தால் அரவு பொய்யாதல்போல உலகும் பொய்யாதல் வேண்டும். காரணமும் உள் பொருள் காரியமும் உள் பொருளென்று சொல்லி, அதற்கிணங்கக் காரியமான உலகைச் சத்தென்று கூறும் இவர்க்கேனும் சாங்கியர்க்கேனும் விவர்த்தபட்சம் ஒவ்வாது.

பிரத்தியட்ச அனுமானங்களின்படிதான் கூறமுடியவில்லையே; இனிச் சத்தப் பிரமாணங்களின் பிரகாரமாவது உலகைச் சத்தென்று கூறலாமோவெனின் அதுவும் இவர்க்குப் பிரதிகூலமாமென்பதைக் காட்டுவோம்:—

சாந்தோக்கிய உபநிஷத்-6-1.

"ஓ சௌமியா, ஒரேலோகக் கட்டியினாலே யெல்லாம் லோகமாத்திரமேயென்றும், விகாரங்களும் பெயர்களும் பேச்சுமாத்திரமே யென்றும், லோகமாத்திரமே சத்தியமென்றும் (அறிவதுபோல ப்ரம்மம் ஒன்றே சத்தியமானது, மற்றச் சேதனாசேதன ப்ரபஞ்சம் பேச்சுமாத்திரமே)."

திருவாசகம்.

"பொய்யாயினவெல்லாம்போயகல வந்தருளி,
இந்திரஞாலங்காட்டிய இயல்பும்,
இந்திரஞாலம்போல வந்தருளி,
இருமுச்சமயத்தொருபேய்த்தேரினை,
பூத்தாரும் பொய்கைப் புனலிதுவே யெனக்கருதிப்
பேய்த்தேர் முகக்குறும் பேதைகுணமாகாமே நீர்த்தாய்,
மாயவாழ்க்கையை மெய்யென்றெண்ணி மதித்திடாவகைநல்கினன்,
இந்திரஞாலவிடர்ப் பிறவித்துயர்."

திருநாவுக்கரசுசுவாமிகள் தேவாரம்.

"பொய்ம்மாயப் பெருங்கடலில் புலம்பாநின்ற புண்ணியங்காள்."
"பொய்விரா மேனிதன்னைப் பொருளெனக் காலம் போக்கி."

திருமந்திரம் பராவத்தை.

"ஆயும் பொய் மாயை யகம்புறமாய்நிற்கும்."

தாயுமானவர் பாடல்.

சகம்பொய்யெனத்தம்பட்டம் அடியே,
கடத்தை மண்ணெனவுடைந்தபோதோ,
பொய்யுலகும், பொய்யுறவும், பொய்யுடலும் பொய்யெனவே.

ஒவ்வாதபாகம் மறுக்கப்படுகின்றது.

சாங்கியனது பிரதானமும், தமது மாயையும், சாங்கியனது புருஷனும், தமது கடவுளும் அல்லது பிரமமும் ஒன்றெனப் பிரமவாதினியார் கூறினாராம். அதன்பேரில் இப்பூர்வபட்சியார்

அவ்வாறாயின் சாங்கியத்தைக் கண்டிக்க என் முயலவேண்டும்? அவை யாவும் வெறும்சொற்போர்தான்போலும்

என்கிறார். சாங்கியன் பிரபஞ்சமும் பிரகிருதியும் சத்தியமென்றும் வியாபகமுள்ள ஆன்மாக்கள் பலவென்றும் கூறுகின்றான். இவர் மதமும் அவ்வாறுதான் கூறுகின்றது. அதுபற்றி இவர் அவனுக்குச் சார்பாய்ப் பேச வந்தார். அங்ஙனமாக அச்சாங்கிய மதஸ்தனை யிவர்சார்பினர் என் மறுத்தனர்? சாங்கியமத மறுப்பு இவரது சித்தாந்ததீபிகையிலும், சிவஞானபோத உரையிலும், சிவஞானசித்தி பரபக்ஷத்திலும், இவரினத்தவர் இயற்றிய மற்ற நூல்களிலும் வந்திருக்கின்றதே யென்றால், அதற்கு இவர் யாது சொல்லுவார்? ஷை விஷயத்தில் ஒற்றுமையிருந்தாலும் ஒற்றுமையில்லாத வேறு விஷயத்தை மறுத்தார்களென்று சொல்ல மாட்டாரா? அவ்வாறே ஒற்றுமை பாகம்போக வொற்றுமையில்லாத பாகத்தை மறுத்தனர் பிரமவாதினியா ரென்றால், இவர் என் செய்வார்? ஒற்றுமையில்லாத பாகம் யாதெனின் வேதாந்திகள் பிரமமான ஆன்மா ஒன்றென்றால் சாங்கியர் பலவென்கிறார்கள். வேதாந்திகள் பிரகிருதியையும் உலகையும் சதசத் விலட்சண அநிர்வசனீய மென்றால் சாங்கியர் சத்தியமென்றார்கள். இன்னும் இவ்வாறு பலபேதங்க ளிருக்கின்றன. எந்த மதவாதிகளானாலுஞ் சரி, ஒத்துப்போகும் விஷயத்தில் ஒற்றுமையும் ஒத்துப்போகாத விஷயத்தில் வேற்று

மையு முண்டாய் அதுகாரணமாக வாதஞ் செய்வது அவர்கள் வழக்கமே. இவ் வழக்கத்தையும் நியாயத்தையு முணராது வீண்துராக்ஷேபஞ் செய்வது விஷய மறியாமையேயாம்!

சங்கராசாரியார் மறுத்தது நியாயமே.

சங்கராசாரியர் பேரிலும் ஒரு குற்றங்கூற எழுந்து,

அவர்கள் (சாங்கியர்) கூறுவதும் பொருள் கொள்வதும் ஒரே தன்மையா யிருப்ப, சாங்கியமானது நிரீசுவர சாங்கியமென்றும், கிதாப் பிரதி பாத்தியமான தத்துவம் சேசுர சாங்கியமென்றும் சங்கரர் ஏன் கூறவேண்டும்?

என்கிருர். நிரீசுர சாங்கியம் ஈசனை யொப்பாமையாலும் சேசுர சாங்கியம் ஈசனை யொப்புகின்றமையாலும் பகவத்கீதை ஈசுரப் பிரதிபாதகமாயிருப்பதாலும்

கைவல்லியநவநீதம் சந்தேகந்தெளிதற்படலம்.

இந்தச்சீவனுல்வருமறுபகையெலாம்இவன்செயலென்னுமல்
அந்தத்தேவனுல்வருமென்றமூடர்களதோகதியடைவார்கள்
இந்தச்சீவனுல்வருமறுபகையெலாமிவன்செயலல்லாமல்
அந்தத்தேவனுலன்றெனும்விவேகளமலவீடடைவாரே. (௫௧)

ஒன்றுகேள்மகனேபுமான்முயற்சியாலுரைத்துமானிடர்க்கீசன்
நன்றுசெய்யவேகாட்டியநூல்வழிநடந்துநல்லவர்பின்னே
சென்றுதுட்டவாதனைவிட்டுவிவேகராய்ச்செனித்தமாயைத்தள்ளி
நின்றுஞானத்தையடைந்தவர்பவங்கள்போம்நிச்சயமிதுதானே. (௫௨)

இப் பிரமாணங்களின்படி வேதாந்தமும் ஈசுரப்பிரதிபாதகமாயிருப்பதாலும், சாங்கியர் ஈசுவரனை யொப்பாமையாலும், பிறவாற்ருலும் சங்கராசாரியர் சாங்கியனை மறுத்தது நியாயமேயாம். இதனுல் சங்கராசாரியர் கூற்றுப்பொருத்தமுடையதேயாம்.

பகவத்கீதா விசாரம்.

இனிப் பகவற்கீதையிலிருந்து சிறிது மேற்கோளெடுத்துக் காட்டிப் பின்னர்த் தமது சித்தாந்தத்தைத் தாபிக்கப் பார்க்கின்ருர். அது இது:—

(1) பகவற்கீதை 15-வது அத்தியாயம் 16-வது சுலோகம்.

"இவ்வுலகத்தில் இரண்டு புருஷர்க ளிருக்கின்ருர்கள்; ஒருவர் நாசமுடையவரும், மற்றவர் நாசமற்றவரும். நாசமுடையது சர்வபூதாநி (எல்லா வஸ்துக்களும்), அவிநாச முள்ளது கூடஸ்தனெனப் பெயர்பெறும்"

இப்பொழுது இச்சுலோகத்தின் நோக்கைப் பாருங்கள். இது இரண்டு புருஷர்களை மாத்திரந்தான் சொல்லுகின்றது. அடுத்த சுலோகத்தில் மூன்று புருஷர்கள் சொல்லப்பட் டிருந்தாலும் இதில் இரண்டு புருஷர்களைமாத்திரம் சொன்னது ஓர் உட்கருத்தைக்கொண்டே யாம். அது பூர்வபட்சியின் அபிப்பிராயத்தை முன்னர்க்கூறி, பின்னர்த் தன் சித்தாந்தத்தைக் கூறுதற்கேயாம்.

(2) ஷை ஷை 17-வது சுலோகம்.

"நாசமற்ற ஈசுரனாகிய(எஜமானன்) எந்த ஆத்துமாவானவர் மூன்றுலகங்களிலும் பிரவேசித்து இரட்சிக்கின்றாரோ அப்படிப் பட்ட பரம புருஷரானவர் அன்னியராயும் பரமாத்துமாவாயும் உதகரிக்கப்பட்டிருக்கின்றார்"

மீண்டும் படிப்படியாய் அடுத்த சுலோகத்தில் சொல்லப்பட் டிருப்பதைப் பாருங்கள்.

(3) ஷை ஷை 18-வது சுலோகம்.

"நான் எதனாலே நாசமுள்ளதை (முதற்புருஷன்) அதிக்கிர மித்தவனாயும் நாசரகிதத்தைக் (இரண்டாவது புருஷன்) காட்டி லும் உத்தமனாயு மிருக்கிறேனோ, அதனாலே பிரபஞ்சத்திலேயும் வேதத்திலேயும் புருஷோத்தமன் (மூன்றும் புருஷன்) என்று பிரசித்தியடைந்தவனாயிருக்கின்றேன்"

(4) இங்கே புருஷனென்பது திரிபதார்த்தம், தத்வத்ரயம் முத லியனபோல ஒரு பதார்த்தமே யென்று கொள்ளற் பாலது. மீண் டும் ஷை13-வது அத்தியாயம் 19-வது சுலோகத்தில் முதலிரண்டு புருஷர்களும் பிரகிருதி புருஷன் என்ற பெயர்களால் சொல்லப் பட்டிருக்கின்றார்கள். அவ்விரண்டற்கும் சாங்கியன் என்ன லட்ச ணம் கூறுகின்றானோ அதே லட்சணந்தான் 20-வது 21-வது சுலோகங்களில் சொல்லப்பட் டிருக்கின்றது. அதை நிரூபணம் பண்ணுமிடத்துக் கபிலரைவிட ஸ்ரீ கிருஷ்ணன் ஒருபடி அதிக மாய்ப் போகின்றார்.

சாட்சி யென்றும் நியாமகனென்றும் ஆதாரமென்றும் போக்தாவென்றும் மகேசுவரனென்றும் பரமாத்மா சொல்லப்படு கின்றார்.

பிறகு இந்திரிய பதார்த்தங்களின் தாரதம்மியத்தையும், பசு ஞானம் பாசஞானம் பதிஞானம் என்னும் ஞானங்களின் தாரதம் மியத்தையும் பற்றிச் சொல்லும் ஓர் நேர்த்தியான வாக்கியம் வருகின்றது. லோகாயதனுக்குத் தன் தேகத்தின் அறிவு மாத்தி மேயன்றித் தன் ஆத்மாவைப் பற்றிய அறிவாவது அல்லது அதைவிட உயர்ந்த எவ் வஸ்துவினது அறிவாவது கிடையாது. நிரீசுர சாங்கியன் வேதாந்தி இவர்களின் மதப்பிரகாரம் பிரகிருதி ஆத்மா, மாயா ஆத்மா என்ற இரண்டு பொருள்களிருக்கின்றன; அல்லது இருப்பதாய்த் தோற்றுகின்றன. தனது ஆத்மாவானது பொய்யாகிய பிரகிருதியினும் மாயையினும் வேறான தென் றறிவதே முத்தி யாம். இதுதான் பசு ஞானம் அல்லது ஆத்தும ஞானம். சேசுர சாங்கியத்தின் பிரகாரம் பிரகிருதியினும் தான்

வேறானவ னென்றும் தன்னினும் பரவஸ்து வேறான தென்றும் அகர்த்தாவென்றும் அது (பரவஸ்து) கர்த்தாவென்றும் தெரிந்து கொண்டு, (29-வது சுலோகம்) இப்பரவஸ்துவின் இலக்கணத்தை யறிந்து அவன் பிரமத்துவத்தை யடைகின்றான். (ஷ கீதை 13 வது அத்தியாயம் 30-வது சுலோகம்) பரமாத்ம ஞானமும், அவனிடத்து அத்தியந்த பக்தியும் மோக்ஷத்தை யடைவதற்குச் சிரேஷ்டமான மார்க்கமென்று கீதையில் எண்ணிறந்த சுலோகங்கள் சொல்லப்பட்டிருக்கின்றன. அவ்வாறு உன்னை யறிந்துகொள் என்ற வாக்கியத்தில் சொல்லியபடி ஆத்தும ஞானமே பரமசாத்தியமென்று (உயர்ந்த பதவி) சொல்லப்படவில்லை.

இதுவரையில் பூர்வபட்சியார் வாக்கியங்கள். இனி இதற்கு நாம் முறையே இலக்கங் கொடுத்துச் சமாதானஞ் சொல்வாம்.

(1) பூர்வபக்ஷியார் காட்டிய பகவத்கீதை 15-வது அத்தியாம் 16-வது சுலோகம் நாசமுடையது அசேதன உலகென்றும், நாசமில்லாதது ஜீவன் என்றும் சொல்லுகின்றது.

(2) அடுத்த 17-வது சுலோகமானது பரமாத்வைப்பற்றிச் சொல்வதோடு பரமாத்துமா நாசமற்றவரென்றும் அசேதனஉலகிற்கும் சேதன சீவர்களுக்கும் வேறென்றுஞ் சொல்லுகின்றது.

(3) அடுத்த 18-வது சுலோகம் பரமாத்மாவானது அசேதன உலகை அதிக்கிரமித்ததாயும் சேதனமான சீவனைக்காட்டிலும்உத்தமமாயும் இருப்பதாய்ச் சொல்லுகின்றது.

(4) 13-வது அத்தியாயம் 19-வது சுலோகமானது பிரகிருதி ஜீவன் ஆக இரண்டையுங் கூட அநாதியென் றறியுமாறு சொல்லுகின்றது. ஷ அத்தியாயம் 20, 21, 22 வது சுலோகங்கள் அசேதனப் பிரகிருதி அல்லது உலகு, ஜீவன், ப்ரம்மம் இவைகளைப்பற்றிச் சொல்லுகின்றது.

பூர்வபட்சியார் இச்சுலோகங்களை யெடுத்துக் காட்டியதற்குக் காரணம், ஷ சுலோகங்கள் பிரகிருதி, ஜீவன், ப்ரம்மம் ஆகிய முப்பொருள்களைப் பற்றிச் சொல்லுகின்றதென்றும், சாங்கியர் வேதாந்திகளாகிய இருவரும் பிரகிருதி ஆத்மா இவற்றைப்பற்றி மாத்திரம் சொல்லுகின்றார்களென்றும் முப்பொருள்களைப்பற்றிச் சொல்வதால் பகவத்கீதை தம் பக்கத்துக்குச் சார்பாயிருக்கின்றதென்றும், சாங்கிய வேதாந்திகளுக்குச் சார்பாகாதென்றுமாம். சாங்கிய மதம் இவர்க்குப் பலவகையில் முரணுவதாயினும் பிரகிருதி ஆத்மா ஆகிய விரண்டும் இவர் மதத்தைப்போலச் சத்தென்று கூறுவதால் அது மட்டுந் தமக்குச் சார்பாயிருக்கிறதென்று கருதி அம்மதத்திற்கு அநுகூலமாய் நின்று வேதாந்தத்தை யெதிர்த்தார்போலும்.

(க) இந்த இலக்கத்தில் நாசமுடையது உலகாகிய அசேதனமென்றும் நாசமில்லாதது ஜீவனாகிய சேதனமென்றும் சொல்லப்படுகின்றன. நாசமற்றவன் என்பதன்பொருள் ஜீவன் ஞானமில்லாமல் சம்சாரபீஜம் நசியானென்பது; ஜீவனே நசியாதவ னென்பது பொருளன்று. ஜீவன் நசியாதவனாயின் அது ஒரு சத்துப்பொருளாதல்வேண்டும். ஆகுமாயின் சாங்கிய மதப்படியும் இவர் மதப்படியும் ஜீவர் பல வாதலோடு விபுக்களாகலின் விபுக்க

ளான பல சீவர்க ளுள்ளவிடத்துப் பிரமமென்ப தொரு பொருள் இன்றென்று சொல்லவேண்டிவரும். வருமாயின் கடவுளின்றென்று சொல்லும் நாஸ்திகப் பிரசங்கமாய் முடியும். முடியவே, இவர் மதம் நாஸ்திகமதமாய் விடும். விடவே, இவர் நாஸ்திகராய்ப் போவார். இவர் மதமும் நாஸ்திகமாய் அது காரணமாக (மற்றொரு பக்கத்தை ஸ்தாபிக்கவந்த) இவரும் நாஸ்திகராய்ப் போனாலும் பிரம மென்று சொல்லப்படும் ஆத்மா வென்பதொன்று சத்தாயுளதென்றும் அது பரிபூரணமென்னும் இலக்கணத்தைப் பெற்றதென்றும் கூறும் வேத வேதாந்தங்களையும் பல கீதைகளையும் மற்ற வைதிக நூல்களையும் பிரமாணமாகக் கொண்டமையால் வேதாந்திகள் ஆஸ்திகரேயாவர்.

பகவற்கீதை 15-வது அத்தியாம் 7 வது சுலோகம்.

"என்னுடைய அம்சமாகவும் அநாதியாகவும் (இருக்கிற) சீவனானவன் மாயையிலடங்கி யிருக்கிற மனதை ஆறுவதாக வுடைய இந்திரியங்களைச் சம்சாரத்திலே போகார்த்தமாக இழுக்கிறான்."

இந்தச் சுலோகத்தினால் ஜீவன் பிரமத்தின்அம்சமெனச் சொல்லப்படுகின்றான். இது உபக்கிரமம்; உபசங்காரம் என்ன சொல்லுகின்றதென்றால்

ஷை 4-ம் அத்தியாயம் 25-வது சுலோகம்.

"சில ஞானயோகிகள் ப்ரம்மார்ப்பணமான யக்ஞத்தினாலேயே ஆத்மாவை ப்ரம்மமாகிற அக்கினியில் ஹோமஞ் செய்கிறார்கள்."

என்றும்,

ஷை 18-ம் அத்தியாயம் 53-வது சுலோம்.

"தானே ப்ரம்ம மென்கிற நிச்சயஞானத்தோ டிருப்பதின் பொருட்டு யோக்கியனாயிருக்கிறான்."

என்றும்,

ஷை ஷை 54-வது சுலோகம்.

"தான் ப்ரம்மமென்கிற நிச்சய முள்ளவனாயும்."

என்றும் சொல்லுகின்றது. ஜீவன் ப்ரம்மமாகிய அக்கினியில் ஹோமஞ் செய்யப்படுகின்றா னென்றும், தானே ப்ரம்மமென்கிற நிச்சயஞானத்தோ டிருப்பதின் பொருட்டு யோக்கியனா யிருக்கிறா னென்றும், தான் ப்ரம்ம மென்கிற நிச்சயமுள்ளவ னாகின்றா னென்றும் சொல்லப்படுவதால் யதார்த்தத்தில் ப்ரம்மம் ஜீவன் ஆகிய இரண்டும் ஒன்றென்றே சித்தாந்தமாகின்றன. நீரினது அம்சம் அலை; அவ்வலை பிறகு நீராகின்றது. இவ்வாறே ப்ரம்மத்தின் அம்சம் ஜீவன்; அந்த ஜீவன் ப்ரம்ம மாகின்றான். இதே அர்த்தமாய் முண்டகோபநிஷத் அடியில் வருமாறு கூறுகின்றது:—

முண்டகோபநிஷத் 2-1-1.

"ஓ சௌமியா, அது (ப்ரம்மம்) சத்தியமானது. எரிந்துகொண்டிருக்கிற அக்கினியிலிருந்து அதே ரூபமாய் அனேக பொறிகள் எப்படி யுண்டாகின்றனவோ அப்படியே அக்ஷரத் (ப்ரம்மம்) திலிருந்து பலவித தேகத்தை யுபாதியாயுடைய ஜீவன்க ளுண்டாகின்றார்கள்; அதனிடத்திலேயே இலயமடைகின்றார்கள்."

ஷை 3-2. 8-9.

"பெருகிக்கொண்டிருக்கிற நதிகள் நாம ரூபங்களைவிட்டுச் சமுத்திரத்தை யடைந்து எப்படி அதில் இலயித்துப்போகின்றனவோ, அப்படியே பிரமஞானியானவன் நாமரூபங்களிலிருந்து விடுபெட்டுச் சர்வசிரேஷ்டமாயும், திவ்வியமாயு மிருக்கின்ற புருஷனை யடைகின்றான். எவன் இவ்வாறு பிரமத்தை யடைகின்றானோ அவன் ப்ரம்மமே யாகின்றான்."

எப்படி அம்சமான அலையும், நெருப்புப் பொரியும் சலத்தையும் நெருப்பையும் அடைந்தபோது அலையும் பொரியுமில்லை. அப்படியே ப்ரம்மத்தின் அம்சமான ஜீவன் ப்ரம்மத்தை யடைந்த பிறகு இல்லை. இந்த நியாயத்தின் பிரகாரமும் ஷை கீதை யுபநிடதங்களின்படியும் ஜீவன் நாசத்தையடைகின்றவனாகின்றான். ஆனதால் நாசமில்லாதவன் ஜீவன் என்பதற்கு ஞானமின்றிச் சம்சார பீஜம் நசியாமலிருப்பவன் என்பது பொருள்.

சம்சார பீசமான அஞ்ஞானம் நசித்தபிறகு சீவன் தன் சொரூபம்போய் ப்ரம்மசொரூபமாகின்றா னென்பதற்குப் பிரமாணம்:—

யோகசிகோபநிஷத் 4 வது அத்தியாயம்.

"எப்போது அஞ்ஞானத்தினால் துவைத முண்டாகிறதோ அப்போது ஒன்றை யொன்று பார்க்கிறது."

வராகோபநிஷத் 2-வது அத்தியாயம்.

"மாயையும் அதன்காரியமும் நசித்துப்போனால் ஈசுவரத்வமு மில்லை; ஜீவத்வமு மில்லை."

ஸ்கந்தோபநிஷத்.

"உமியினால் கட்டுப்பட்டிருக்கிறபோது நெல்லாயிருக்கிறது; உமியற்றதானால் அரிசியாயிருக்கிறது. அப்படித்தான் ஜீவனுங் கட்டுப்பட்டிருக்கின்றான். கரும நாசமானால் எப்போதும் (மங்களசொரூபியாகி) சிவனாயிருக்கின்றான்; (கரும) பாசத்தில் கட்டுப்பட் டிருக்கிறவரையில் சீவனாயிருக்கிறான்."

சூதசங்கிதை முண்டகோபநிஷத்.

"பரசீவர் பின்னரெனில் போதத்தொருபேதம் பிறவாதே." (உஎ)

சிவபுராணம் வாயுசங்கிதை ஞானநிலைமை.

"முறையிலந்த மாயைதான் மூடு மலமாயை கெட வுறைவதுவே சிவமென்ன வுரைப்பராலெனவுரைத்தான்." (கo)

"மேவிய அவ்வருளினால் மலமாயும் வீந்ததற்பின் ஒவலில் அப்புருடனே சிவனென்ன வுறைவன்." (கஅ)

திருமந்திரம்.

"திரிமலந்தீர்ந்து சிவனவனாமே."
"மாசற்ற என்னைச் சிவமாக்கி."

திருவாசகம்.

"சித்தமல மறுத்துச் சிவமாக்கி."

தாயுமானவர்பாடல்.

"என்னையே எனக்களித்த, அதுதானாகநிற்க, நீதானாகநிற்க, சச்சிதானந்த சிவந்தானென்பதெந்நாளோ, தானவனுந்தன்மையெய்தி, நீயேநானென்று நினைப்புமறப்புமறத் - தாயேயனையவருடந்தாய், தன்மயமாய்நின்றநிலைதானேதானாகிநின்று-னின்மயமாயெல்லாம்நிகழும், நீநானாகிநிற்பதெந்நாளோ, அத்துவிதமானஐக்யஅனுபவமே, மறையென்னையுநீதானாகச்சொல்லாதோ, நானாகிநீயிருந்தநியாயஞ்சற்றே-யின்றெனக்குவெளியானால், நானவனாய்நிற்பதெந்நாள், நீயெனநானெனவேறில்லை, தன்னையறிந்தவர்தம்மைத்தானாகச் செய்தருளுஞ்சமத்தை, ஒன்றிரண்டாய் விவரிக்கும் விவகாரங்கடந் தேழாம் யோகபூமி நின்றுதெளிந்தவர்.

யானெனல்காணேன் பூரணநிறைவில்யாதினுமிருந்தபேரொளிநீ
தானெனநிற்குஞ்சமத்துறஎன்னைத்தன்னவனாக்கவுந்தகுங்காண்
வானெனவயங்கியொன்றிரண்டென்னுமார்க்கமாம்நெறிதந்துமாறாத்
தேனெனருசித்துளன்பரைக்கலந்தசெல்வமேசிற்பரசிவமே.

அங்கிருநீயெங்கிருந்தும்அதுவாவைகண்டாய்,
தானானதன்மயமேயல்லாலொன்றைத்தலையெடுக்கவொட்டாது,
அதுவானால்அதுவாவர்அதுவேசொல்லும்,
தன்னிலேதானாய்அயர்ந்துவிடுவோமென."

கடோபநிஷத் 9-ம் கண்டம்.

"ஆகாசமானது கடாகாசமென்றும், மடாகாசமென்றும் எப்படிச் சொல்லப்படுகிறதோ, அப்படியே அஞ்ஞானிகளாலே ஆத்மா (பிரமம்) வானவன் ஜீவனென்றும் ஈசுவரனென்றும் இரண்டுவிதமாய்ச் சொல்லப்படுகின்றான். நான் தேகமல்ல, பிராணனுமல்ல, இந்திரியங்களுமல்ல, மனதுமல்ல, நான் எப்போதுஞ் சாக்ஷி சொரூபனா யிருக்கிறேன்.ஆனதினாலே சிவனாகவே யிருக்கிறேனென்கிற புத்தி எதுண்டோ,அது ஓ முனிசிரேஷ்ட!சமாதியென்று சொல்லப்படுகிறது. அப்படிப்பட்ட நான் பிரமமே யன்றிச் சம்சாரி யல்ல."

சூதசங்கிதை ஷ முத்தியுறுமுபாயம்.

"அத்தகுஞானந்தானேயவிருநஞ்சொரூபமாகும்
ஒத்தவத்தகுஞானத்தாலுயிர்களுக்குளவஞ்ஞானஞ்
செத்திடுமெஃதிறக்கத்தீர்தருந்துவிதபாவம்
உத்தமமிகுமத்தீர்விலொழிதரும்பிராந்தியாவும். (ச)

பழுதையென்றுணரச்சர்ப்பப்பிராந்திபோம்பரிசுபோல
வழுவறுமான்மஞானம்வாய்த்திடப்பாசமாறுந்
தழுவுறத்தக்கவான்மதத்துவஞானத்தாலே
கழுவுமஞ்ஞானமூலகச்சமுசாரநாசம். (ரு)

தண்டத்தைநோக்கியீதுசர்ப்பமென்றிடுபிராந்தி
தண்டஞானத்தாற்றீரிற்றகவிதுவென்றவொன்றே
தண்டமானதுபோலாரோபிதமானசமுசாரிக்குத்
தண்டழையுணர்ச்சியாலேதத்துவம்பிரமமாகும். (எ)

தங்குறுபோகந்துய்ப்பேந்தடையறப்பலவுஞ்செய்வேம்
எங்குமாம்பரசிவம்வேறியாம்வேறென்றெணலஞ்ஞானம்

பங்கமாரிதனுற்றீயபாசம்போகாதென்றோர்தி
சங்கசக்கரங்களேந்துஞ்சலசநற்கரத்துமாலே." (அ)

ஷை பகவத்கீதை 12-ம் அத்தியாயம் 4 வது சுலோகத்தில் ப்ரம்மத்தை யுபாசிப்பவர்கள் என்னை யடைகின்றார்கள் எனக் கிருஷ்ணர் சொல்லுகின்றார். இதன்பொருளை அபேதமாகச் சொல்லவேண்டும்; இல்லாவிடில் பதவிமுத்தியாகச் சொல்லவேண்டும். பகவற்கீதையானது உபநிஷத்துக்களைப்பிரமாணமாகக் கொண்டதாகலினானும், உபநிஷத்துகளெல்லாம் அபேதமுத்தியையே சித்தாந்தப்படுத்துகின்றமையானும், ஷை கீதையின் வேறிடங்களிலும் அபேதத்தையே பேசுகின்றமையானும், இதர கீதைகளும் அபேதத்தையே சாதிக்கின்றமையானும், புராண இதிகாசங்கள் யாவும் அத்துவிதத்தையே முடிவாகக் கூறுகின்றமையானும் ஷை சுலோகத்திற்கு வேதாந்த பக்கமாகவே பொருள் கூறவேண்டுமென்பது பசுமரத்தாணியாமென்க.

இதுநிற்க; வேதாந்தத்திற்குமாறாக மற்றொரு பக்கமென்றெடுத்து அதற்குப் பிரமாணமாக இவர் கொண்ட சிவஞானபோதம் 10 வது சூத்திரமும்

"அவனே தானேயாகியஅந்நெறி
யேகனாகி யிறைபணி நிற்க
மலமாயைதன்னொடுவல்வினையின்றே."

என முத்தியில் ஏகத்துவத்தையே சொல்லுகின்றதென்க.

(2) இதில் ஜீவாத்துமாவும் பரமாத்துமாவும் அன்னியமென்று சொல்வதாய்ச் சொல்லுகின்றார். (இது 15-ம் அத்தியாயம் 17 வது சுலோகத்தை அனுசரித்தது.)

முன்னர் ஜீவாத்துமாக்களைப் பிரமத்தின் அம்ச மென்று சொல்லி, இப்போது அன்னியமென்று சொல்வது கூடுமோவெனின் கூடுமென்பதை விளக்குவாம். சூரியனது பிரதி பிம்பம் சூரியனுக்குக் கற்பிதத்தில் வேறாயிருந்தாலும் சூரியனைத் தவிர வில்லாமையால் சூரியனும் சூரியப்பிரதிபிம்பமும் யதார்த்தத்தில் ஒன்றே; மனத்தினின்றுந் தோற்றிய சொப்பன உலகு மனதுக்கு வேறாய்க் காணப்பட்டாலும் யதார்த்தத்தில் மனதும் சொப்பன வுலகும் ஒன்றே. ஒரு பொருளே யொன்றாயும் வேறாயும் காணப்படுவதற்குச் சூரியனும் பிரதிபிம்ப சூரியனும், மனமும் சொப்பன வுலகும் சரியான திருட்டாந்தமாகும். ஒரு பொருளிலிருந்து பிறிதொரு பொருளுண்டாகும் விஷயத்தில் பின்னமாகவும், அபின்னமாகவும் இருக்கலாம். மண்ணுங் குடமும், நூலும் ஆடையும் ஒன்றே; சூரியனும் பிரதிபிம்பசூரியனும், மனமும் சொப்பன உலகும் வேறே. வேறாய்க் காணப்பட்டாலும் யதார்த்தத்தில் ஒன்றே. எது ஒன்றாயும் வேறாயும் காணப்பட்டு யதார்த்தத்தில் ஒன்றாய் முடிகின்றதோ, அதில் வேற்றுமை பொய்யேயாகும். இதற்குத் திருட்டாந்தம் பிரதி பிம்ப சூரியனையும் சொப்பன வுலகையும் பார்த்துக்கொள்ளலாம். சீவனுக்குப் பிரமம் அன்னியமென்று சொன்னது யதார்த்தமாக வைத்தன்று. யதார்த்தமாக வைத்துச் சொன்னால் கடத்தையும் படத்தையும் உவமானமாக வைத்துச் சொன்னதுபோலாகும். இவ்வாறு சொல்லும் பட்சத்தில் கடமும் படமும் வேறுவேறு இடங்களில் இருப்பனபோல் பிரமமும் சீவனும் இருப்பனவாகி, கட படம்போல் பிரம சீவர்கள் கண்டப்பொருள்களாய் விடும். இது பிரமத்திற்கு அபூரணத்துவஞ் சொல்வோர்க்குச் சம்மதமாகுமே யன்றிப் பூரணத்துவஞ் சொல்வோர்க்குச் சம்மதமா

காது. ஒரு சமயம் பிரமத்துக்கு அபூரணத்துவந்தான் இலக்கணமென்று சொல்லுவாராயின் அப்போது அதிலுள்ள குற்றங்களை விளக்கிக் காட்டுவோம்.

மேலே காட்டிய முண்டகோபநிஷத்தின் பிரமாணப்படி நீர் அலையும், நெருப்புப் பொரியும் சொல்லும்பட்சத்தில் யதார்த்தத்தில் நீரின் கூறும் நெருப்பின் பொரியும் அம்சங்களாவதுபோல, யதார்த்தத்தில் பிரமத்தின் அம்சமே சீவனுய்விடு மென்னின், அங்ஙன மன்று; அம்சம் இருவகை: ஒன்று யதார்த்தம், ஒன்று கற்பிதம். வாழைக்காயில் சிறுதுண்டு யதார்த்த அம்சம், சூரியனில் பிரதிபிம்ப சூரியனும் கானலின்கணுள்ள நீரின் அலை திவலை முதலியனவும் கற்பித அம்சம். இவ்விரண்டில் பிரமத்தின்கண் சீவன் பிரதிபிம்ப சூரியன் கானனீரின் அலை முதலியனபோலக் கற்பித அம்சமாம். ஆதலால் அம்ச மென்ப தொவ்வும். முண்டகோபநிஷத்தில் அக்கினியினின்று பொரியும், நீரிலிருந்து அலையும் உண்டாவனபோலச் சொல்வதால் சீவன் எப்படிக் கற்பித அம்சமாமென்னின் ஷை உபநிஷத் சொல்வது ஏக தேச வுவமானம். பிரமத்தை விட சீவன் வேறல்லவென்பது மட்டில் அவ்வுவமானத்தைக் கைககொள்ளவேண்டும். முற்றுங் கைக்கொள்ளின் யதார்த்தமாய்ப் பிரமத்தின் அம்சம் ஜீவனும் உலகுமாகி அதில் ஜீவர்கள் அனுபவிக்கும் துக்கங்களெல்லாம் பிரமமே அனுபவிக்கின்றதென்ருகும். மேலும் அக்கினியில் சில அம்சம் அக்கினியைவிட்டு வேறுபடுவதால் பெரிய அக்கினிக்கும் சிறு அக்கினிப் பொரிகளுக்கும் இடையில் அக்கினியில்லாமை யிருக்க நேரும்; அதுபோலப் பிரமத்திற்கும் சீவனுக்கும் இடையில் அவ்விரண்டனது இன்மை யிருக்க நேரும். அப்படிச் சொல்லுங்கால் பிரமம் எங்கும் நீக்கமற நிறைந்த பரிபூரணமென்று சொல்லும் சுருதி கீதையாதிகளுக்கு அப்பிரமாணத்துவம் வந்துவிடும்.

(ங) இரண்டாவதின்படியே இதற்கும் பொருள்கூறவேண்டும். அன்றிப் பிரமம் சத்து, சித்து, ஆநந்தம், நித்தியம், பூரணம் முதலிய விசேஷ லட்சணங்களைப் பெறுவதால் அத்தகைய பிரமத்தை யுத்தமமென்றுசொல்வது நியாயமேயாம்.

(ச) இதில் பிரகிருதி ஜீவன் ஆகிய விரண்டையுங்கூட அநாதியென்று சொல்லுகின்றது. பிரகிருதியையும் ஜீவனையுங்கூட அநாதியென்பதால் பிரமமும் அநாதியென்று சித்தித்தது. அங்ஙனமாயின் பிரகிருதி ஜீவர்க்கும் பிரமத்திற்கும் யாதும் பேதமில்லையேயெனின், பிரகிருதி ஜீவர்கள் அநிர்வசனீயமாக அநாதியும், பிரமம் சத்தாக அநாதியுமாம். இது எப்படிக் கூடுமெனின் கயிற்றின்கண் அரவும், ஆகாயத்தின்கண் கூடாரத்தன்மையும் இடையில் வந்தனவன்று. கயிறும், ஆகாயமும் என்றுளவோ அன்றே அரவும் கூடாரத்தன்மையும் அநிர்வசனீயமாக அநாதி. இதுபோலவென்றறிக.

(ரு) உலகு ஜீவன் பிரமம் இவற்றைப்பற்றிச் சொல்லுகின்றது. அவ்வளவே யன்றி, சத்து அசத்து இவைகளைப் பற்றிச் சொல்லவில்லை. மேலே காட்டிய நியாயங்களைக்கொண்டு சத்து அசத்துகளைப் பிரித்துக் கொள்ள வேண்டும்.

இது நிற்க; வேதாந்தத்திற்கு மற்றொருபக்கம் சித்தாந்தமென்று அதற்கு முக்கிய பிரமாணமாக இவராலும் இவரினத்தவராலும் எடுத்தாளும் சிவஞானபோதமே மேற்கண்டவாறு கூறுகின்றது. அதுவருமாறு:—

சிவஞானபோதம் 2 வது சூத்திரத்தில்

"அவையேதானே யாயிருவினையின்"

என்பதில் ஜீவர்களெல்லாம் பிரமமேயென்று சொல்லியிருக்கின்றது.

ஷை 6-வது சூத்திரத்தில்

"உணருரு அசத்து"

என்று கூறியிருக்கின்றது. அசத்தென்பதற்கு விபரீதத் தப்புப் பொருள் கொள்ளாதபடி

ஷை 7-வது சூத்திரத்தில்

"யாவையுஞ்சூனியஞ்சத்தெதிராகலின்
சத்தேயறியாதுஅசத்துஇலதுஅறியாது
இருதிறனறிவுளதிரண்டலாஆன்மா"

என்பதில்ப்ரம்மம் சத்தென்றும் உலகுசூனியம்என்றும்அசத்தென்றும் சொல்லியதோடு அசத்தென்பதின்பொருள் இன்றெனவுங் கூறியிருக்கின்றது.உயிர்சதசத்தென்று கூறியிருக்கின்றதேயெனின் எது சதசத்தோ அது அசத்தேயாகும். எங்ஙனமெனின் கானனீர் மயக்கத்தில் சத்தும், தெளிவில் அசத்துமாவதுபற்றிச் சதசத்தென்று சொல்லப்படினும் உண்மையில் கானனீர் அசத்துத்தானே. அங்ஙனமே யுயிர் சதசத்தென்று சொல்லப்படினும் ஷை கானனீர் உவமானப்படி அசத்தேயாம். இது தவிரப் பாசத்துக்கு உவமானங் கூறுங்கால்

ஷை 9-வது சூத்திரத்தில்

"ஊனக்கண்பாசமுணராப்பதியை
ஞானக்கண்ணினிற்சிந்தைநாடி
உராத்துனைத்தேர்த்தெனப்பாசமொருவத்
தண்ணிழலாம்பதிவிதியெண்ணுமஞ்செழுத்தே"

என்று கானனீரை யுவமானமாகக் கூறுகின்றமையின் கானனீரைப் போலப் பாசமும் அசத்தாம். காரணமான பாசமே கான னீராகும்போது அதன் காரியமான உலகு கானனீராதற்கு இழுக்கு யாது மின்று.

அன்றி முத்தி நிலைமையைப்பற்றிக் கூறுங்கால்

ஷை 10-வது சூத்திரத்தில்

"அவனேதானேயாகியஅந்நெறி
யேகனுகியிறைபணிநிற்க
மலமாயைதன்னெடுவல்வினையின்றே"

என்று ஏகத்துவத்தைச் சாதிக்கின்றது. இப்போது காட்டிய பிரமாணங்களின்படி சிவஞானபோதம் உலகு பிரமசொரூப மென்றும், அவ்வுலகு சூனியமென்றும், அதோடு நிற்காமல் அசத்தென்றும், அவ்வசத்து இன்மையென்றும், அவ்வசத்துக்கு உவமானம் (பொய்யான) கானனீரென்றும், முத்தியில் ப்ரம்மம் ஒன்றேயென்றும் கூறினமையின் மற்றொரு பக்கமென்று இவரால் சொல்லப்படும் சித்தாந்தபட்சமான சிவஞானபோதமும் அத்துவிதபட்சமாமென்க. இவ்விஷயத்தைப்பற்றி யிதுகாறும் பேசிய வாற்றுல் வேதாகமங்களின் சித்தாந்தம் அத்வைத மென்றே யேற்பட்டமையின் தம் கூற்றின்படியே யிவர் மற்றொரு பக்கமாய் அதாவது வேதாகம பாகிய பக்கமாய் நின்றாரென்பதாம்.

ஷை கீதை 13 வது அத்தியாயம் 21, 22, வது சுலோகங்களில் சாங்கியன் ஆத்துமாவுக்கு என்ன இலக்கணஞ் சொல்லுகிறுனே அந்த விலக்கணத்தையே வேதாந்தி சொல்லுவதாய்ச் சொல்லுகின்றுர். இது சாங்கிய வேதாந்தங்களின் இலக்கண மறியாது சொல்லுவதாகும். சாங்கியன் ஆத்தும இலக்கணஞ் சொல்லும்போது பிரம விலக்கணங்க ளெல்லாஞ் சொல்லுகின்றுன். ஷை 21, 22 வது சுலோகங்களில் ஜீவ இலக்கணத்தைப் பிரம இலக்கணமாகச் சொல்ல வில்லை. ஸ்ரீ கிருஷ்ணர் பிரகிருதி அல்லது உலகு, ஜீவன், ஈசுவரன், பிரமம் இவற்றைப் பற்றிச் சுருதியாதிகளுக் கிணங்கச் சொன்னுர்; சாங்கியமத விலக்கணத்தைச் சொல்லவில்லை. ஆதலால் கபிலரைவிட ஸ்ரீ கிருஷ்ணர் ஒருபடி அதிகமாய்ப் போகின்றுரென்பது பொருந்தாத விஷயமாம்.

பதி பசு பாச ஞானம்.

இனி இவர் கூறும் பதி பசு பாச ஞானங்களைப்பற்றி விசாரிப்பாம்.

லோகாயதனுக்குத் தன் தேகத்தின் அறிவு மாத்திரமேயன்றி, தன் ஆத்துமாவைப்பற்றிய அறிவாவது அல்லது அதைவிட உயர்ந்த எவ்வஸ்துவினது அறிவாவது கிடையாது; நிரீசுவர சாங்கியன் வேதாந்தி இவர்களின் மதப்பிரகாரம் பிரகிருதி ஆத்துமா, மாயா ஆத்துமா என்ற இரண்டு பொருள்க ளிருக்கின்றன; அல்லது இருப்பதாய்த் தோற்றுகின்றன. தனது ஆத்துமாவானது பொய்யாகிய பிரகிருதியினும் மாயையினும் வேறுனதென்றறிவதே முத்தியாம். இதுதான் பசு ஞானம் அல்லது ஆத்ம ஞானம்; சேசுர சாங்கியத்தின் பிரகாரம் பிரகிருதியினும் தான் வேறுனவ னென்றும், தன்னினும் பரவஸ்து வேறுன தென்றும், தான் அகர்த்தா வென்றும், அது கர்த்தாவென்றும் தெரிந்து கொண்டு (ஷை பகவத்கீதை 13ம் அத். 29 வது சுலோகம்) இப்பரவஸ்துவின் இலக்கணத்தையறிந்து அவன்பிரமத்துவத்தை யடைகின்றுன். (13 வது அத்தியாயம் 30 வது சுலோகம்) பரமாத்ம ஞானமும், அவ னிடத்து அத்தியந்த பத்தியும் மோட்சத்தை யடைவதற்குச் சிரேஷ்டமான மார்க்கமென்று கீதையில் எண்ணிறந்த சுலோகங்களில் சொல்லி யிருக்கின்றது. அவ்வாறு 'உன்னை யறிந்துகொள்' என்ற வாக்கியத்திற் சொல்லியபடி ஆத்மஞானமே பரமசாத்தியம் (உயர்ந்தபதவி) என்று சொல்லப்படவில்லை.

இதன் மறுப்பு வருமாறு:—

பாசஞானம் லோகாயதனுக் குரியதென்று சொல்வது உண்மைதான். அவ்வாறே நிரீசுவர சாங்கியன் பசு ஞானமுடைய னென்று சொல்வது கூடாது. இவர் மதத்திற்சொல்லப்படும் பசுவுக்கும், சாங்கியன் சொல்லும் ஆத்துமாவுக்கும் வெகு வித்தியாசமுளது. இவர்மதத்துப் பசுவுக்கு என்றும் பரதந்திரிய முதலிய விலக்கணமும், சாங்கியமதத்து ஆத்துமாவுக்குச் சர்வ சுதந்திரம் முதலிய விலக்கணமும் அவ்வந்நூல்கள் கூறுகின்றன. இங்ஙனமாக ஜீவனுக்குரிய இலக்கணமுள்ள இவர் மதத்துப் பசுவைக் கொண்டுபோய்ப் பிரம இலக்கணஞ் சொல்லும் ஆத்துமாவுக்கு அமைத்துச் சொல்வது சாங்கியமதவிலக்கணம் அறியாக் குற்றமாகும். சாங்கியமதத்தில் இன்ன

பாகங் குற்றமுளது, இன்னபாகங் குணமுளது என வறிந்து, குற்றமுள்ள பாகத்தை யெடுத்துச்சொல்வதை விட்டு ஒன்றிருக்க ஒன்று பேசுவது நன்றன்று.

இந்தக் குற்றத்தோடு வேதாந்தியைப் பசுஞானியென்ற குற்றத்திற்கும் இலக்காகின்றூர்.

கைவல்லியம் சந்தேகந்தெளிதற்படலம்.

அச்சுவத்தமென்றொருமரமதிலிரண்டரும்பறவைகள்வாழும்
நச்சுமங்கொருபறவையம்மரக்கனிநன் றுநன்றெனத்தின்னும்
மெச்சுமங்கொருபறவைதின்னுதெனவியங்கியப்பொருளாக
வைச்சுமாமறைசீவனையீசனைவகுத்தவாறறிவாயே. (ருஅ)

இந்தச்சீவனுல்வருமறுபகையெலாமிவன்செயலென்றுமல்
அந்தத்தேவனுல்வருமென்றமூடர்களதோகதியடைவார்கள்
இந்தச்சீவனுல்வருமறுபகையெலாமிவன்செயலல்லாமல்
அந்தத்தேவனுலன்றெனும்விவேகிகளமலவீடடைவாரே. (ருகூ)

ஒன்றுகேள்மகனேபுமான்முயற்சியாலுரைத்துமானிடர்க்கீசன்
நன்றுசெய்யவேகாட்டியநூல்வழிநடந்துநல்லவர்பின்னே
சென்றுதுட்டவாதனைவிட்டுவிவேகராய்ச்செனித்தமாயையைத்தள்ளி
நின்றுஞானத்தையடைந்தவர்பவங்கள்போம்நிச்சயமிதுதானே. (சூஉ)

ஷ தத்துவவிளக்கம்.

கடநீரின்மேகநீரிற்கண்டவானிரண்டும்பொய்யே
குடவானும்பெரியவானுங்கூடியொன்றுமெப்போதும்
இடமானபிரமஞ்சாட்சியிரண்டுமெப்போதுமேகம்
திடமாகச் சுவானுபூதி சிவோகமென்றிருந்திடாயே. (அஉ)

இப்பிரமாணங்களினுல் வேதாந்தி பாசஞானம், பசுஞானம், பதிஞானம் ஆகிய மூன்று ஞானங்களையுங் கடந்து பிரமஞானியாய் விளங்குபவனென் றேற்பட்டது. பசுஞான மென்பதும் ஜீவஞானமென்பதும் ஒன்றுதான். இந்த ஜீவ ஞானம் சாந்தோக்கிய உபநிஷத்தின் தத்துவமசி மகாவாக்கியத்தில் துவம்பதவாச்சியார்த்த ஞானமாய் நின்றது; பதிஞானம் ஷ வாக்கியத்தில் தத்பத வாச்சியார்த்தஞானமாய் நின்றது. இவ்விரண்டு ஞானங்களை வேதாந்தி சாதகநிலையாகச்சொல்லி, இதன்மேல் துவம்பதலட்சியார்த்தம் தத்பதலட்சியார்த்தங்களைக் கூறி, இதை அசிபதத்துக்கு வாச்சியார்த்த ஞானமாக்கி, அதையும் பூர்வபட்சப்படுத்தி, முடிவில் அசிபத லட்சியார்த்தமாகக் கூடஸ்தபிரம ஐக்கியஞ்சொல்லுகின்றுன். இந்த வுண்மையினை யுணராது எவ்வளவோ கீழ்ப்பட்ட நிலையை வேதாந்தியின் சித்தாந்தமெனமயங்கிச்சொல்வது இவர்க்குவேதாந்த வாசனையுமின்றெனவெளிப்படுத்துகின்றது.

இதுநிற்க; இவர் சொல்லும் சேசுரசாங்கியம் ஈசனைச் சொல்லுகிறதேயொழியப் பிரமத்தைச் சொல்லவில்லை. பிரமத்தைச் சொல்லுகின்றதென்றுல் எங்கே துவித முண்டோ அங்கே ஜீவேச பேதமுண்டு; எங்கே ஜீவேச பேதம் உண்டோ அங்கே மாயையுண்டு; எங்கே மாயை யுண்டோ அங்கே ஞாதுருஞானஞேயங்களுள்ளன; எங்கே ஞாதுரு ஞான ஞேயங்க ளுளவோ அங்கே துவிதமுண்டு. துவித முண்டென்ற விடத்து மாயை யுண்டெனற்கு இவர் மற்றொருபக்கமெனக் கூறி அதற்கு ஆதாரமாய்க் கொண்ட சிவஞான போதமே

"அவனேதானேயாகியவந்நெறி
ஏகனாகியிறைபணிநிற்க
மலமாயைதன்னொடுவல்வினையின்றே"

என்று சூசிப்பிக்கின்றது. ஏகனாகி விளங்குமிடத்து மாயை யின்றென்றால் துவிதனாகி விளங்குமிடத்து மாயையுண்டெனத் தானே பொருள்படுகின்றது. ஜீவாத்தும பரமாத்துமாக்கள் இரண்டுஞ் சத்தியமென்றவிடத்துப் பிரமம் அபரிபூரண தோஷமென்னும் குற்றத்தைப் பெறுகின்றதாய் முன்னமே கூறினமாகலின் இது யுக்தி விரோதமுமாகாதென்க.

சாங்கியம், வேதாந்தம், சைவம்.

இதுகாறும் சாங்கியத்தைப்பற்றியும், வேதாந்தத்தைப்பற்றியும் தாம் விசாரித்த விசாரணையே சரியான விசாரணையென மனப்பால் அருந்தி, அதற்குமேல் தமது சித்தாந்தம் மிகு உத்கிருஷ்டமெனக் கருதி, அதுவிஷயமாகஅடியில் வருமாறு கூறுகின்றார்:—

சாங்கியர்கள் பிரகிருதி புருஷன்என்பவற்றைப்பற்றிச் சொல்லுகிறவரையில் சரிதான்; வேதாந்தியும் தனது மாயையும் பிரமமும்என்று சொல்வதும் சரியே. ஆனாலுஞ் சாங்கியர் சொல்லும் ஆத்மாவுக்கும் வேதாந்தியின் பிரமத்திற்குஞ் சிறிது பேதமுளது. உண்மையில் மனிதனே கடவுள். அங்ஙனம் கடவுளையும் மனிதனையும் ஒன்றுபடுத்திச் சொல்வதால் ஏற்படும் முடிவு என்னவெனில மனிதனது அறிவானது தன்னை விடவுயர்ந்தஒருபொருளை நிரூபித்தலாவது அதனை அனுபவித்தலாவது இல்லாது போகின்றமையின் வேதாந்தியின் பிரமம் பெயர் மாத்திரையேயாம்

என்பதற்குச் சமாதானம் வருமாறு:—

சாங்கியர் கூறும் ஆத்துமாவுக்கும் வேதாந்தி கூறும் ஆத்துமாவுக்கும் பேதமுளதென்பது வாஸ்தவந்தான். ஆனால் அப்பேதத்தினுண்மையை யிச்சித்தாந்தி யுணராது விபரீதமா யுணர்ந்தார். அதனை முன்னரே விளக்கினம். மனிதனென்பது சரீரத்தைப்பற்றி வந்த சொல். மிருகமுதலியனவும் அங்ஙனமேயாம். மனிதனே கடவுளென்பது வேதாந்தி பசுஞானியென்று இவர் முன் சொன்னதற்கு விரோதம். மனிதனே கடவுளென்பதில் மனிதஞானியாவனேயன்றிப் பசுஞானி யாவதெங்ஙனம்? வேதாந்தியின் பிரமம் பெயர் மாத்திரை யென்பது மிகு தெரியாமையாம். வேதாந்தி யென்பவன் வேதமுடிவான உபநிஷத்தின் அத்வைத பிரமஞானசொரூபி. அவன் (மனிதன்) அவ்வத்வைத ஞானத்தை யடைதற்கு முன்னர் வேதத்தின் கர்ம்ம காண்டத்தை அனுசரித்துச் சற்கருமங்கள் புரிந்து சொர்க்கத்தில் மனிதனுக்கு மேலான தேவசரீரத்தைப் பெறுகிறான்; அதன் பிறகு உபாசனா காண்டத்தை அனுசரித்து ஈசுரோபாசனைசெய்து அவ்வீச உலகத்தையடைந்து அவ்வீசனைப்போன்ற வடிவத்தை யடைகிறான். இவ்விரண்டும் ஒரு காலத்து அழிதல்மாலைய வாகலினானும் எங்கெங்கே சரீர இந்திரிய கரணங்களுளவோ, எங்கெங்கே திரிபுடி சம்பந்தமுளதோ அங்கங்கே யெல்லாம் துக்க முளதாகலினானும் அப்பதவிகளைத் தள்ளி, சரீர இந்திரிய கரணங்களில்லாததும், ஞாதுரு ஞான ஞேயங்களற்றதும், அத்துவிதமுமான கூடஸ்த பிரம ஐக்கியத்தை ஞானகாண்டத்தின்படி விசாரணைவாயிலாக நிர்விகற்ப சமாதியி

றால் பெறுகின்றான். ஒவ்வொரு ஜீவர்க்கும் மலம் விக்ஷேபம் அஞ்ஞான முள்ளன. மலம் நிஷ்காமியமான சற்கருமங்களாலும், விக்ஷேபம் ஈசுவரத் தியானத்தாலும், அஞ்ஞானம் பிரம ஞானத்தினாலும் நிவர்த்தியாகும். இது வைதிக சோபானக் கிரமம். இவ்வாறு முடிவில் பிரமவடிவாய் விளங்கும் வேதாந்தியை மனிதனுக்கு மேற்பட்ட பொருளை அனுபவியாதவன் என்று சொல்வது பயன்படு மொழி யன்று!

துவிதவாதியாகிய இப்பூர்வபக்ஷியார் மோட்சம் என்பதை உலகானு பவம்போ லிருக்கவேண்டுமென்று கருதுகின்றார்போலும். உலகில் ஒருவன் மற்றொரு பொருளோடு கூடியே சுகத்தை அனுபவிக்கவேண்டு மென்று விசாரணையில்லா அஞ்ஞானிகள் கருதுகின்றார்கள். ஆனால் இஃதுண்மை யன்று; பிராந்தியேயாம். கற்கண்டு இன்பப் பொருளென்றும், அதைத் தின்பதால் இன்ப முண்டாகின்ற தென்றும், அந்த இன்பத்தை யனுப வித்தவன் புருஷ னென்றும் கொண்டிருக்கின்றார்கள். இஃதுண்மை யாவென ஆராய்வாம். கற்கண்டு இன்பப் பொருளானால் அது எப்போ தும் இன்ப மாகவே யிருத்தல் வேண்டும். அவ்வா றில்லை யென அடி யில் வரும் விஷயத்தால் அறியலாம். கற்கண்டை மேலுமேலும் தின்றால் அது வெறுப்பைத் தருகின்றது. அன்றிச் சில ரோகிகளுக்கு அது இன்பப் பொருளாய்த் தோற்றவேயில்லை. ரோகமில்லாக்காலத்தும் அற்பமாய்த் தின் னும்வரை யின்பமாயிருக்கின்றது. கற்கண்டினிடத்து யதார்த்தமாய் இன்ப மிருக்குமானால் நமக்கு விருப்பமானகாலத்து இன்பமாகவும், வெறுப்பான காலத்துத் துன்பமாகவுந் தோற்றுமா? இங்ஙனமாயின் அதன் இலக்கணம் உண்மையில் யாது? இதுபோகச் சிலர்க்கு விருப்பமான பொருள்கள் சிலர் க்கு வெறுப்பாகவும், சிலர்க்கு வெறுப்பான பொருள்கள் சிலர்க்கு விருப்பா கவும் இருப்பது உலகில் சர்வசாதாரணம். ஒருவனுக்குப் புளிப்பில்விருப்பம், ஒருவனுக்கு இனிப்பில் விருப்பம், ஒருவனுக்கு வியாகரணத்தில் விருப்பம், ஒருவனுக்குத் தர்க்கத்தில் விருப்பம், ஒருவனுக்குக் கணிதத்தில் விருப்பம், ஒருவனுக்கு விளையாட்டில் விருப்பம், ஒருவனுக்குக் கவியில் விருப்பம். இது தவிர ஒருவனுக்கு விருப்பமான வொருபொருள் அவனுக்கே மற்றொரு சமய த்தில் வெறுப்பாயு மிருக்கின்றது. முன்பு விருப்பமான கற்கண்டு பின்னர் வெறுப்பா யிருக்கின்றதன்றோ? புணர்ச்சிக்காலத்து விருப்பமாய்த் தோற்றிய மாது இந்திரிய ஸ்கலிதமானவுடன் வெறுப்பாய்த் தோற்றுவது இல்லறத் தார் யாவருக்கும் அனுபவமன்றோ? தனது அருங்குழந்தை காணதபோது துன்பமாயும் காணாத அக்குழந்தை வந்துவிட்டபோது இன்பமாயும் இருக்கி ன்றது. விருப்பமான பொருள் காணாது தேடுங்கால் அந்தக் கரண விருத்தி விரிந்து இராஜசப்படுகின்றது; காணாத அப்பொருள் கிடைத்துவிட்டாலோ அந்தக்கரண விருத்தி குவிந்து சத்துவ மாகின்றது. அந்தக் கரணம் விரிந்து இராஜசப்படவே துன்பமும், அது குவிந்து சத்துவமாவதே இன்பமுமாம். கற்கண்டு முதலியவற்றை விரும்பித் தின்னும்போது அந்தக்கரண விருத்தி அடங்கிக் குவிந்து அது காரணமாக இன்பமும், அக் கற்கண்டு வேண் டாது வெறுப்புறும்போது தின்னின் அந்தக்கரணவிருத்தி அடங்காது விரி ந்து அது காரணமாகத் துன்பமுமுண்டாகின்றன. இதனால் எங்கே யெங்கே அந்தக்கரணம் விரிகின்றதோ அங்கேயங்கே இராஜசகுணமுண்டாய்த் துன்ப மும், எங்கே யெங்கே அந்தக்கரணம் குவிகின்றதோ அங்கே அங்கே சத்துவ குணமுண்டாய் இன்பமும் உண்டாகின்றன. பசியாயிருக்குங்கால் ஆகாரம் இன்பமா யிருந்தாலும் அச்சமயத்தில் பெண்டு பிள்ளை முதலிய சுற்றத்தார் இறத்தல், கப்பல்மூழ்கிப்போதல், கிரகக்கிராமாதிகள் பற்றியெரிதல் முதலிய

அ

சங்கதி செவிக்கு எட்டுமாயின் அப்போது இன்பமாயிருப்பதில்லை. இதற்குக் காரணம் ஷை சங்கதியைக் கேட்குங்கால் அந்தக்கரண விருத்தி விரிந்து ராஜசகுணமாய்த் துக்கப்பட்டிருக்கின்றமையேயாம். இதனால் அந்தக்கரண விருத்தி விரிதலே துக்கமும், குவிதலே சுகமுமெனத் தீர்மானமாகின்றது. அங்ஙனமாயின் கற்கண்டு முதலிய பொருள்களில் சுகமில்லையோவெனின் இல்லையென்பதே திண்ணம். ஆனால் அதில் ஒருவிசேஷ முண்டு. அஃதியாதெனின் அந்தக்கரணத்தைக் குவியச்செய்கின்றமையாம். அப்படிக் குவியச் செய்வதும் மனம்விரிந்து துன்பப்படாதிருக்கும்போதுதான். மனம்விரிந்து துக்கப்படுஞ்சமயத்தில் அதினும் மனம்அதிகமாய்விரிந்து அதிக துக்கப்படுஞ் சமயத்தில் இனிமையென்று சொல்லப்படும் எவ்விதப் பொருளும் இன்பத்தைச் செய்யாது. வீணையின் ஓசை அதிக இன்பமாயிருப்பதற்குக் காரணம் மனோவிருத்தி மிக அதிகமாய் ஒடுங்குதலாம். அச்சமயத்தில் வேறு விஷயத்தில் மனதைச் செலுத்தி விரியப்பண்ணினால் அப்போது அவ்வளவு இன்ப முண்டாவ தில்லை. எல்லாவற்றிலும் அதிக இன்பமாவது மாதரின் புணர்ச்சியினா லுண்டாவதென யாவருமே அறிந்திடுவர். இதற்குக் காரணம் அவ்விஷயத்தில் அந்தக்கரண விருத்தி முற்றும் இலயமாவதேயாம். மாதர் சையோகத்தினால் இந்திரியம் ஸ்கலிதமாகும் அக்கணத்தில் வேறு எவ்வித சிந்தையு மில்லை. வேறு சிந்தனையிருக்குமாயின் இந்திரியம் ஸ்கலிதமாகாது; ஆகாதாகவே, அப்போது இன்ப மென்பதும் இல்லை. இந்திரியம் ஸ்கலிதமான வுடனே பழையபடி அந்தக்கரணம் விஷயங்களில் சென்று விரிகின்றமையால் அப்போது மனம் துன்பத்துட்சிக்குகின்றது. இதுகாறும் பேசிவந்தவிஷயத்தால் அந்தக்கரணவிரிவே துக்கமும், குவிவே சுகமுமெனச்சித்தாந்தமாகின்றது. இவ்வுண்மையினை யுணராத உலகினர், விஷயத்தில் சுகமிருக்கின்றதென்றும் அதுதான் சுகத்தைக் கொடுக்கிறதென்றும் பிரமிக்கின்றனர். ஒருவன் வைராக்கிய உபரதியுடையவனாய் உலக ஆசையையொழித்து ஈசனை நினைத்து அன்பினா லுருகித் துதிப்பானாயின் அச்சமயத்தில் அவனது மனமானது ஒடுங்கிச் சத்துவகுணத்தை யடைகின்றது; அடையவே சுகமுண்டாகின்றது. சுகமுண்டாதற்கு ஈசன் நிமித்தகாரணமாயினும் தன் மனம் ஒடுங்கிச் சத்துவகுணமாகாவிடில் சுக முண்டாகுமா? உண்டாகாது! உண்டாகாது!! வேதத்தினது உபாசனாகாண்டப்படி ஜீவாத்துமாவானது தனக்கு மேற்பட்ட ஈசனை வணங்குங்காலத்தும் தன் மனோலயத்தினாலே தனக்கு இன்பமுண்டாகின்றதன்றி, பிறிதொருபொருள் அதாவது ஈசனிடமிருந்து இன்பம் வருவதில்லை.

வேதாந்தி தன்னைவிட வுயர்ந்த பொருளை அனுபவிக்காது போகின்றமையின் என்று சொல்வதால், சித்தாந்தி தன்னைவிட வுயர்ந்த பொருளை அநுபவிக்கின்றானென ஆகின்றது. தன்னைவிட வுயர்ந்த பொருளை அனுபவித்தலுக்கு ஒரு உவமானத்தைக் காட்டியிருப்பாரேயாயின் அதைக்கொண்டு இவரது சித்தாந்தம் சாதகமில்லையெனவும் பூர்வபட்சமெனவும் விளக்கலாம். தன்னைவிட வுயர்ந்த பொருளைஅனுபவித்தல் யாதுக்கு என ஆராயின் சுகத்துக்கென ஏற்படும். சுகவிஷயமாக முன்பு பேசியதில் தன்னிடத்துள்ள சுக முண்டாதற்குப் பிறபொருள் நிமித்தமாயிருக்கிறதேயன்றி, பிறபொருளிலிருந்து சுகம் தனக்கு வரவில்லையெனத் தீர்மானமாயிருக்கின்றது. அவ்வாறே இவர் சொல்லும் உயர்ந்த பொருளிலிருந்து சுகம் தனக்கு வர வில்லையென்றும், அவ்வாறு வருவதாக எண்ணுவது பிராந்தி யென்றும் விளக்கமாம். பிறபொருளிலிருந்தே சுகம் வருவதாக வைத்துக்கொள்வோம். வைத்துக்கொள்ளின் சுகங் கொடுப்ப தொருபொருளும் சுகத்தைப் பெறுவ தொரு

பொருளுமாம். இதற்கு இரு பொருள்கள் அத்தியாவசியகமாய் வேண்டப் படுகின்றன. வேண்டப்படவே, இரண்டுங் கண்டப்பொருளாய் அவற்றில் பிரமப் பொருளொன்று ஏகதேச அவ்வியாபக கண்டதோஷத்தை யெய்து கின்றது. திருட்டாந்தமாக ஒரு புருஷன் ஒரு ஸ்திரீயோடு கூடிச் சுகத்தை யடைகின்றான்; அல்லது ஒருவன் ஒரு பழத்தைத் தின்று சுகத்தை யடைகின்றானென வைத்துக்கொள்வோம். இத்திருட்டாந்தங்களின்படி புருஷனும் ஸ்திரீயும், ஒருவனும் பழமும் கண்டமாதல்போலச் சித்தாந்தியும் அவனைவிட வுயர்ந்த பொருளெனச் சொல்லப்படும் கடவுளும் கண்டமாகின்றார்கள். பிரமஜீவர்களது யதார்த்த நிலையினை யுணராமையால் இப்பூர்வபட்சியார் மோட்சத்தை யுலக நிலைமையைப்போல வைத்துப் பேசுகின்றார்.

சித்தாந்தி தனக்கு உயர்ந்தபொருளை யடையும் பேதநிலையானது வேதாந்திக்குச் சாதகநிலையான உபாசனகாண்டமெனக் கொள்ளாது, அதுவே முடிவான ஞானகாண்டமெனக் கொள்வாராயின், இவர் மற்றொரு வகையில் மீளவொண்ணுக் குற்றத்திற் கிலக்காவார். அதை விவரித்துக் காட்டுவாம். சித்தாந்தி தன்னைவிட வுயர்ந்தபொருளை யனுபவிப்பது யாதுக்கெனக்கேட்டு அது சுகத்திற்கெனப் பேசியிருக்கின்றா மன்றோ! அச்சுகத்தை யனுபவித்தற்குத்தான் தன்னைவிட வுயர்ந்த பொருளைத் தேடுவது. சுகத்தை யனுபவித்தற்குத் தன்னைவிடப் பிறிது பொருளைத் தேடுவதனால் அனுபவிக்க முயல்வதன்முன்னர் அச்சுகம் ஜீவான்மாவுக்கு இல்லையென்றாகிறது. ஆகவே, அப்போது துக்கத்திலிருந்ததென்பதுண்மை. எங்கே யெங்கே சுகமில்லையோ அங்கே யங்கே துக்க முண்டெனக் கொள்ள வேண்டும். சுகம் துக்கமாகிய விரண்டும் இரண்டென்னும் தொகையினைப் பெற்ற குணங்களாகலின் சுகமில்லாவிடத்து ஜீவான்மா துக்கமாயிருந்ததென்றுதான் கொள்ளவேண்டும். இனிச் சீவானமாவுக்குத் துக்கம் சொரூபகுணமா? கற்பித குணமா? எனஆராய்வாம். துக்கம் சொரூப குணமாயினது நீங்கமாட்டாது; நீங்கமாட்டாதாகவே, நீங்குமாறு முயலுவதிற் பயனின்று. விளக்குக்கு ஒளி சொரூபகுணம்; அது ஒருபோதும் நீங்காது. நீங்குமாயின் முதலே அதாவது விளக்கென்னும் பொருளே யில்லாமற்போம். அவ்வாறே ஜீவான்மாவுக்குத் துக்கஞ் சொரூபகுணமென்று சொல்லி, அதோடு அத்துக்கம் நீங்குமென்றும் சொல்லின் அப்போது ஜீவான்மாவென்னும்பொருளே யில்லாமற்போம். இனிச் சீவான்மாவுக்குச் சுகஞ் சொரூப குணமென்று சொல்லின் அதற்குத் துக்கம் வரவேண்டிய ஆவசியகமின்று; துக்கம் வரவேண்டிய ஆவசியக மில்லாதபோது அதை நிவர்த்தித்துக்கொள்ளவேண்டிய ஆவசியகமுமின்று. அங்ஙனமாயின் துக்கத்தை நிவர்த்தித்துக்கொள்ளுமாறு ஈசுவரோபாசனை முதலியன செய்வது அநாவசியகமாம். இது நிற்க; ஜீவான்மா சுகசொரூபமென்பது எவர்க்கும் அநுபவவிரோதம். அது சதா துக்கப்பட்டிருக்கின்றதென்பதை யறியாதாரெவருமின்று. உள்ள துக்கம் ஒரு சமயம் நீங்கி ஈசுவரனு லளிக்கப்படும் சுகத்தைப் பெறுவதாகவே வைத்துக்கொள்வோம். அங்ஙனமாயின் சுகம் சொரூபகுணமா? கற்பித குணமா? முன்னில்லாதிருந்து வருகின்றமையின் சுகங் கற்பித குணமென்றே சொல்லவேண்டும். எது கற்பிதமோ, எது ஒரு காலத்து வருகின்றதோ, அது பிறிதொரு காலத்து விலகிப்போமென்பது நிச்சயம். சுகம் விலகிப்போனால் சுகத்தை யாசிரயமாகக்கொண்ட மோட்சமும் விலகிப்போமென்பதற்கு ஆக்ஷேபமில்லை. மோக்ஷம் விலகிப்போனால் அப்போது பழையபடியே பந்தம் வந்து, அதன் பயனாகிய துக்கமும் வந்து பொருந்திவிடும்.

இதுவும் நிற்க; முன்னில்லாத சுகம் வரும் பக்ஷத்தில் அது எங்கிருந்து வந்தது என்னும் வினு நிகழும். அவ்வினுவுக்கு விடை இவர் சொன்னபடி ஜீவான்மாவுக்குமேற்பட்ட ஒருபொருளிலிருந்தே வந்திருக்கவேண்டும். மேற்பட்ட பொருளாவது கடவுள். கடவுளிடத்தினின்றும் சுகம் வருங்கால் அச்சுகம் கடவுளுக்குச் சொரூப குணமென்று சொல்லப்படாது. கற்பித குணமென்றே சொல்லவேண்டும். சொரூப குணமென்றும் சொல்லி அது நீங்குமென்றுஞ் சொன்னுல் அச்சொரூப குணத்துக்குக் குணியே அதாவது கடவுளே யில்லாமற் போவார். கடவுள் இல்லாமற் போகவே, அவர் மோட்சங் கொடுக்கிருரென்பதும் அதனுல் நிரதிசயாநந்த முண்டாமென்றுசொல்வதும் பொய்யாய்ப்போகும். மோட்சமும் சுகமும் செயற்கையாய்ப்போனுல் பந்தமும் துக்கமும் ஜீவான்மாக்களுக்கு இயற்கையாகும். எது இயற்கையாமோ அது என்றும் பொருளைவிட்டு நீங்காதென்பதாம்.

தன்னைவிட மேற்பட்ட பொருளை அதாவது கடவுளை அறிந்து அதனுல் மோட்ச சுகத்தை யடைந்ததாகவே வைத்துக்கொள்ளுவோம். அப்படியாளுல் அப்போது ஜீவர்களிடத் துண்டாகுஞ் சுகம் கடவுள் கொடுத்ததா?தனது அந்தக்கரணம் விரிதலற்று ஒடுங்கிச் சத்துவகுணத்தைப் பெற்றதனுல் தன்னிடத்திலிருந் துண்டானதா? பிற பொருளி லிருந்து சுகம் வருவதில்லையென்றும் பிறபொருள் நிமித்தமாகத் தனது அந்தக்கரணவொடுக்கத்தால் தன்னிடத்தினின்றும் சுகம் உண்டாகின்றதென்றும் பேசியிருக்கின்ருே மாகலின் கடவுளினிடத்திலிருந்து சுகம் வருகின்றதென்பது கூடாது. சுகம் பிற பொருள் நிமித்தமாகத்தான் வருமோ, பிற பொருள் நிமித்தமின்றி வாராதோவெனின் அதையும் விசாரணை செய்வாம். சுகம் பிற பொருள் காரணமாக வருமாயினும் பிற பொருள் காரண மில்லாமலும் வருமென்பதற்கு ஆட்சேபமின்று. இதற்குத் திருட்டாந்தம் சுழுத்தி யவஸ்தையேயாம். சுழுத்தியில் ஆத்துமாவானது பிறபொருள் சம்பந்தமின்றியும் இந்திரியஅந்தக்கரணங்களின்றியுந் தனியேயிருந்து சுகிக்கின்றது. உபாசனுகாண்டத்தின்படி தனக்குமேல் ஒரு பொருளுண்டெனக் கொண்டு அதையுபாசிப்பதினுல் சுக முண்டா மென்று சொல்லும் போதும் இந்திரிய கரணுதிகள் ஒடுங்குவதினுலேயே ஆத்துமா சுகத்தைஅனுபவிக்கின்றதென்பது தெளிவாம். இதற்குவமானம் ஸ்திரீபுருஷர்களின் சையோகத்தினுல் இருவரும் தங்கள் தங்கள் கரணுதிகளை யிழந்து சுகம் அனுபவித்தலேயாம். இவ்விஷயம் "பசு சச்சிதாநந்த முடையதா?" என்னும் நூலில் மிகு விரிவாய் வந்திருக்கின்றது.

மனிதனது அறிவானது தன்னைவிட வுயர்ந்த ஒரு பொருளை நிரூபித்தலாவது அதனை அனுபவித்தலாவது இல்லாது போகின்றமையின் வேதாந்தியின் பிரமம் பெயர்மாத்திரையேயாம் என்று கூறி, அதனுல் வேதாந்திக்குத் தன்னைவிட வுயர்ந்த பொருளான பிரமத்தை நிரூபிக்கவும் அதை அனுபவிக்கவும் முடியாவென்பதையும்விசாரிப்பாம். இவர்வேதாந்தபக்கத்தினின்று இவ்விஷயத்தைப்பேசவில்லை. தம்பக்கமாயிருந்து அதுதான் வேதாந்தமென்று மயங்கிப் பேசுகின்ருர். எப்போது வேதாந்தியென்று சொல்லிவிட்டாரோ அப்போதேஅவன் ஜீவனைவிடப் பிரமம்மேலானபொருளென்று நிச்சயித்து, மாயாசம்பந்தமும், திரிபுடியுமுள்ள துவிதம் துன்பமயமென்று கண்டு, அத்துவிதமாய்விளங்கும் பிரமசொரூபமாய் விளங்கிவிட்டான்; விளங்கிவிட்ட அவன் பிரமந்தவிர மற்றவையாவும் பொய், பிரமம் ஒன்றேமெய்

யெனப் பிரமத்தை நிரூபித்தும்விட்டான்; அதோடு நிர்விகற்ப சமாதியினின்று பிரமசொரூபமாக அநுபவப்பட்டும்விட்டான். இங்ஙனமாகஇத்தகைய பிரம சொரூபம் நிரூபிக்கப் படவில்லையென்றும் அனுபவிக்கப் படவில்லையென்றும் பெயர்மாத்திரையானதென்றும் சொல்லத் துணிந்த தெவ்வளவு நியாயமில்லாமை பாருங்கள்! இனிச்குணமுள்ளவேதாந்தபட்சத்தைக் குற்றமுள்ளதென்று கண்டுபிடிக்கவந்த இச்சித்தாந்தியின் மதத்தைச் சிறிது சீர்தூக்கிப் பார்ப்போம்.

வேதாந்தியின் கொள்கை

"அவனே தானேயாகியவந்நெறி
யேகனாகியிறைபணிநிற்க
மலமாயைதன்னொடுவல்வினையின்றே."

என்ற சூத்திரப்படி முத்தியில் ஏகமாய் விளங்குகை, இச்சித்தாந்தியின் கொள்கை இரண்டாய் விளங்குகை. முத்தியில் தானென்றும், தன்னைவிட வுயர்ந்த பொரு ளொன்றும் இருப்பதாய் நிரூபித்தலும் அப் பொருளையனுபவித்தலும் இவர் பட்சம். இது வேதாந்தியின் பூர்வபட்சமான வுபாசன காண்டத்தில் அடங்கிவிட்டது. எங்கே யெங்கே பேதமுண்டோ அங்கே யங்கே மாயை யுண்டென முன்னரே விளக்கினும்;அதினும் இவர் பக்கத்ததெனப் பிரமாணமாகக்கொண்ட சிவஞானபோதத்தின் 'அவனேதானே' யென்ற சூத்திரத்தைக்கொண்டே நிதர்சனப்படுத்தினும்; அன்றி யெங்கே யெங்கே பேத வரம்புண்டோ அங்கே யங்கேயெல்லாம் அவ்வியாபகத்துவமுண்டெனவும் இப்படியே பிரமம்அவ்வியாபகத்துவமாகுமெனவும் விளக்கினும்.பிரமம் வியாபகப்பொருளென்பது வேதாந்தசித்தாந்தக் கொள்கை.இவ்விருகொள்கைக்கும்மாறுகப் பிரமத்தை அவ்வியாபகப்படுத்துவதோடு ஜீவான்மாக்கள் ஒவ்வொன்றும் வியாபகமென்று சொல்லும் தம் மதத்துக்கும் விரோதமாய் ஜீவான்மாவையும் அவ்வியாபகப்படுத்துகின்றார். தன்னைவிட வுயர்ந்த பொருளை அனுபவித்தலைப்பற்றி முன்னரே பேசி இவரது மதத்தவறை விளக்கிவிட்டாம். பிரம சொரூபமாய் நின்றனுபவித்தாலல்லது பேதமாய்நின்று பிரமத்தை யனுபவித்தலென்பது கூடாதாகலினும், பேதமாய் நின்று காணப்பட்ட பொருள் மாயாசம்பந்தமுள்ள தாகலானும், சித்தாந்திகளால் விசாரிக்கப்பட்ட பொருள் துவிதமும் மாயாசம்பந்தமுமுள்ள ஈசனுமையானும், அது மாயா சம்பந்த மற்றதும் அத்துவிதமுமான பிரமமன்றுகலானும் பூர்வபட்சியாரால் நிரூபிக்கப்படும் அத்தகைய பிரமமே பொரு ளளவின தன்று, பெயரளவினதேயாம். இவ்விதக் குற்றங்கள் நிறைந்த இவரது மதக்கோணலை, சுருதி யுக்தி அனுபவ சம்மதம்பெற்று ஒழுங்காயுள்ள வேதாந்தத்தின்மீது ஏற்றப் பார்ப்பது ஒருபோதும் நியாயமாகாது.

மூன்றாவது மதத்தை நிரூபணஞ் செய்யும் இம்மூன்றும் பதார்த்தமானது இவ்விரு மதத்தினருடைய ஆத்மாவிலும் வேறாயதும், தனது அருட் பிரகாச மின்றி ஆத்மாவால் அறியப்படா வியல்பினதுமாம்

என்று பின்னுங் கூறுகின்றார். இதன் கருத்து சாங்கியம், வேதாந்தம் இவ் விரண்டினும் மேலான மதம் இவரது சைவ சித்தாந்த மென்பது. வேதாந்தியும் உபாசனகாண்டத்தின்படி யொழுகுங்காலத்தில் ஜீவனைவிட ஈசன் வேறென்று சொல்லி, அவ் வீசனது அருட்பிரசாதத்தைப் பெறு

கின்றான். ஆதலால் இவ்விஷயம் வேதாந்தியால் சொல்லப்படாத தன்று. வேதாந்தி ஈசனது அருளைப்பெற்றதின்பேரில் அசையாத சித்த நிலையுடையவனாய் நின்று, திரிபுடி சகிதமான சவிகற்ப சமாதியைப் பெற்று, அதன் முதிர்ச்சியினால் திரிபுடி ரகிதமாய் விளங்கும் நிர்விகற்ப சமாதியையடைந்து, ஏகமான அத்துவித நிலையை அடைகின்றான். இத்தகைய முடிந்த நிலையினிற்கும்வேதாந்தி (இவர்க்குச் சாத்தியமாயும், வேதாந்திக்குச் சாதனமாயுமுள்ள உபாசனாகாண்டமான) கீழ்ப்பட்ட நிலையினைப் பெறவில்லை யென்றும் அதனால் வேதாந்தத்தினும் பார்க்க இவரது சைவ சித்தாந்தம் உயர்ந்ததென்றும் குறிப்பிடுவது நன்றாமோ!

தன்னைத்தான் அறியாமை.

மனிதன் தன்னைத்தான் அறிய முடியாதென்று சொல்வது சரியாகுமானாலும் இதுபோல் கடவுளும் தன்னைத்தான் அறியமாட்டாரென்று சொல்வது கூடாது; அப்படிச் சொல்லின் அது தேவதூஷணமாம்.

இவ்வாக்ஷேபத்துக்கும் சமாதானம் அளித்திடுவோம். கடவுள் தன்னைத்தான் அறியாரென்பது தேவதூஷண மாகுமானால், மனிதன் தன்னைத்தான் அறியானென்பது மனித தூஷணமாம்; அவ்வாறே மிருகம் தன்னைத்தான் அறியா தென்பதும் மிருக தூஷணமாம். இவ்வாறு மற்றப் பிராணிகளையுஞ் சொல்லலாம். இவ்வாறு சொல்லலாமாயினும் மனிதாதி விஷயத்தில் இவர்க்கு ஏதும்பாதகமில்லைபோலும்; கடவுள்விஷயத்தில் மாத்திரந்தான் பாதகமுண்டாயிற்றுப்போலும். ஒருபொருள் தன்னை யறியும் விஷயத்தில் ஒன்று கூடுமென்பதற்கும் ஒன்று கூடாதென்பதற்கும் நியாயமென்னை? எவ்வளவு உயர்ந்தபொருளாயினும் எவ்வளவு தாழ்ந்தபொருளாயினும் தன்னை யறியும் விஷயத்தில்பேதப்படுவானேன்?இதற்கு இவர் ஏதும் நியாயங்கூறினாரின்று. மனிதனாலாகாத காரியம் கடவுளா லாகவேண்டுமென்று சொல்ல வந்தாரேயன்றி,எதுசொன்னால் கடவுளுக்குக் குற்றம், எதுசொன்னால் கடவுளுக்குக் குணம் என்பதை நோக்கினாரல்லர். மனிதன் நல்லவனை நல்லவனென்றும், கெட்டவனைக் கெட்டவனென்றும் அறிகின்றான். அறிந்தபின் மாற்றிஅறிய முடிகிறதில்லை; கடத்தைப் படமாகவும் படத்தைக் கடமாகவும் அறிய மனிதனால் ஆகிறதில்லை; மனிதனை மாடாகவும், மாட்டை மனிதனாகவும் மாற்றி யறியவும் முடிகிறதில்லை. இவ்வகையே மனிதனால் முடியாதன பலவுள. இவையாவும் கடவுளால் முடியும்போலும்; முடியாவிடில் அது கடவுளுக்கு இலக்கணமாகாதுபோலும். இவர் பக்கத்துக்கு மிகு பிரமாணமாயெடுத்துக்கொண்ட மாணிக்கவாசகசுவாமிகள் அருளிய திருவாசகத்தில்

"தன்பெருமைதானறியாத்தன்மையன்காண்சாழலோ"

என்றும், காரைக்காலம்மையார் அருளிய அற்புதத் திருவந்தாதியில்

"என்னையுடையானும் ஏகமாய் நின்றானும்
தன்னையறியாத தன்மையனும்"

என்றும், பாரதம் கிருஷ்ணன் றூதில்

"உன்னை நீதானுமுணராதாய்"

என்றுங் கூறியிருப்பதை யிவருணர்ந்தாரில்லைபோலும். மனிதன் தன்னைத்தான் அறிவது முடியா தென்று சொல்வது சரியாகுமானாலும் என்று

சொல்வதால் முடியுமென்றுசொல்வதும் ஒருவகையில் ஒக்கும்போலும். அது இன்னவகையால் முடியாதென்றும், இன்னவகையால் முடியுமென்றும்கூறினரில்லை. மனிதனென்பது சரீரத்தைப்பற்றி எழுந்தசொல்லாகலின் தன்னையறித லென்பது சரீரத்தை யறிதலா? ஜீவனை யறிதலா? மனிதனாக அறிதலைத் தன்னை யறிதலென்றும், ஜீவனாக அறிதலைத் தன்னையறித லன்றென்றும் சொல்வரோ? அங்ஙனமாயின் தானென்பதற்குப் பொருள் உடலா? உயிரா? உடலாயின் உடலை யறிகின்றமையின் அதை அறியமுடியாதென்று சொல்வதுகூடாது; உயிராயின் உயிர் அறியப்படவில்லையாகலின் ஒருவகையில் அறியப்படுமென்று குறிப்பாய்க் கூறினது பிழையாகின்றது. அறியவேகூடுமெனின் அதை எடுத்துக் காட்டவேண்டும்.

உயிராகிய ஜீவான்மாவானது தன்னைத்தான் அறியுமென்றே வைத்துக் கொள்வோம். இனி அதுவிஷயமாக நேரும் ஆசங்கையைப் பரிகரிப்பாராக. ஜீவான்மாவானது தானே யொரு முதலாயும் சத்துப் பொருளாயு மிருந்து தன்னைத்தான் அறியுமா? தனக்கு முதலாக ஒரு சத்துப்பொரு ளிருந்து அதில் தான் போலியாய் நின்று தன்னைத்தான் அறியுமா? தானே யொரு முதலாயும் சத்தாயும் இருந்து தன்னைத்தான் அறியுமெனின், இச்சீவான்மாவுக்குமேல் சத்தாய் ஒரு தனி முதல் அதாவது பிரமம் உண்டென்று கூறி, அது வியாபகமென்றும் இவர் அங்கீகரிப்பதனால் அது விரோதமாகின்றது. தனக்கு முதலாக ஒரு சத்துப் பொருளிருந்து அதில் தான் போலியாய் நின்று தன்னைத்தான் அறியு மெனின், தனக்கு யதார்த்தத்தில் பொருளில்லாதபோது தன்னைத்தான் எப்படி யறியும்? இது கயிற்றரவு தன்னைத்தான் அறிதல்போலாம். இதனால் இது இருவகையிலும் ஒவ்வாதென ஏற்படுகின்றது. இரண்டு சத்துப் பொருள்கள் இருக்கவேண்டுமானால் கட படங்களைப் போல இரண்டிடங்களில் இருக்கவேண்டுமே யன்றி ஒன்றி லிராது. இரண்டிடங்களி லிருக்கின் கட படங்களைப்போல ஜீவான்மாவும் பரமான்மாவும் அவ்வியாபகப் பொருள்களாகும். ஜீவான்மா அவ்வியாபகமென்பது எமக்குச் சம்மதமே; வியாபகமென்று கூறும் மதத்தைப் பிரமாணமாகக் கொண்ட இவர்க்கு மாத்திரஞ் சம்மதமன்று; பரமான்மா அவ்வியாபக மென்பது இவர்க்கும் நமக்குஞ் சம்மத மன்று. இரண்டும் சத்தென்று இவர் ஒப்பும்பட்சத்தில் ஜீவான்மாவை அவ்வியாபகமென்று சொல்லும் வேதாந்தத்தினின்றும் எப்படி விலகினரோ, அப்படியே பரமான்மா வியாபகமென்று சொல்லும் வேதாந்தத்தி னின்றும் விலகி, இவர் மகுடங்கொடுத்து எழுதிய மற்றொரு பக்கம் அதாவது வேத பாஹிய பக்கம் ஆகின்றார். தனக்கொரு முத (கடவுள்) லிருந்து தான் தன்னையறியுமென்ற விஷயத்தை வேறு வாயிலாகவும் ஆராய்வாம். அது அம் முதலுக்குத் தான் பின்னமா அபின்னமா என்பது. பின்ன மெனின் அப்பொரு ளுள்ள விடத்து ஜீவனில்லாமலும் ஜீவனுள்ள விடத்துக் கடவுளில்லாமலும் போய் அதுகாரணமாகக் கடவுளுக்கு விபுத்துவம் இல்லாதுபோம். அதோடு ஜீவாத்மா விபுவென்று சொல்லும் இவரது மதத்துக்கும் குற்ற முண்டாகிறது. அபின்ன மெனின் ஜீவான்மாவும், கடவுளும்ஒன்றாகி ஜீவஇலக்கணம் கடவுளுக்கும் கடவுள் இலக்கணம் ஜீவனுக்குமாகி ஒரு இலக்கணத்தை மற்றொன்று பற்றுகின்றதாயாகின்றது. ஜீவ விலக்கணம் கடவுளுக்காயின் கடவுள் அஞ்ஞானத்தைப் பெற்றுப் பிறப் பிறப்பிற் சுழன்று துன் புறுவர். கடவு ளிலக்கணம் ஜீவனுக் காயின் ஜீவன் அஞ்ஞானத்தைப் பெறவேண்டிய ஆவசியகமு மின்று; பிறப்பிறப்பிற் சுழன்று துன்புறவேண்டிய ஆவசியகமு மின்று. ஆவசியக மில்லாததோடு ஜீவன் நித்திய நிர்மல நிஷ்கள நிர்க்குண நிரஞ்சனமுதலிய அதீத விலக்கண

த்தைப் பெறவேண்டும். தோஷமுள்ள இவ்விருவகையில் ஜீவான்மாவை எதில் வைத்துத் தன்னைத்தான் அறியுமென்று பூர்வபட்சியார் சொல்லுகின்றார்? இவ்வித ஆட்சேபங்களை யெடுத்துக்காட்டி, பின் ஜீவான்மாத் தன்னைத்தான் அறியுமென்று குறிப்பிப்பாராயின் மிகு நன்றாயிருக்கும்!

கடவுள் தன்னைத் தான் அறியமாட்டா ரென்பது தேவதூஷணமாகும் என்பதையும் விசாரிப்பாம். தன்னை யறிதலென்பதை யெவ்விதமாய்க் கூற வந்தார்? கண்ணானது பிறபொருளை யறியுமேயன்றித் தன்னை யறிதலில்லை; அப்படியே மனமானது பிறவற்றை யறியுமேயன்றித் தன்னையறித லில்லை. இவ்விரண்டின் பிரகாரம் ஜீவான்மாவும் இதர பொருள்களை யறிகின்றதே யன்றித் தன்னை யறியும் அனுபவ மில்லை. மனிதன் தன்னை மனிதனென்று அறிவதுபோல ஜீவன் தன்னை ஜீவனென்று அறியும் அனுபவமிருந்தால் பிரத்தியட்சவாதியாகிய நாஸ்திகன் சரீரமே நானென்றுகொண்டு நாஸ்திகனாக மாட்டான். நானென்ற சொல்லுக்குப் பொருள் சரீரமெனக்கொண்டு அச்சரீரத்தை யறிகிறதே தன்னை யறிகிறதானால் இதுதான் நாஸ்திகனுக்குத் தன்னை யறிகிறதாகும். இவ்வாறன்றி ஆஸ்திகனாய் நின்று ஜீவன் ஒன்று வேறே யிருக்கின்றதென்று கொண்டு அச் சிவ்னே தானென அறியும் அனுபவம் இன்றென்க. இங்ஙனமாகக் கடவுள் தன்னை யறிவா ரென்பதை யெந்த நியாயத்தால் இவர் சொல்லத் துணிந்தனரோ அறியோம். கடவுள் தன்னையறிவது இந்திரியத்தாலா? மனத்தாலா? கடவுளுக்கு இந்திரிய அந்தக்கரணங்க ளுண்டென்று சொல்லுங்கால் ஸ்தூல சூட்சும சரீரங்களு முண்டென்று சொல்ல வேண்டும். அப்போது அவருக்கு ஆத்துமாவும் சரீரமும் கண்டமாகும். கடவுள் தன்னைத்தான் அறிவாரானால் அவர் தனக்குத்தான் அறிபடுபொருளாவார்; எது அறிபடுபொருளோ அது சடமாகும்; எது சடமோ அது அசத்தாகும். அதுபற்றியே இவரது மற்றொரு பக்கத்துக்குப் பிரமாணமாய் நின்ற சிவஞானபோதமே

"உணருரு அசத்து"

என்று கூறிய தென்க.

தன்னை யறித லென்பதையும் பிறவற்றை யறித லென்பதையும் இவர் எங்கே கண்டார்? சாக்கிர சொப்பனவஸ்தைகளி லன்றோ? அவ்வவஸ்தைகளுள்ளவிடத்து ஸ்தூல சூட்சும சரீரங்களிருக்கின்றன. இவை காணாத சுழுத்தியவத்தையின்கண் ஆன்மாத் தன்னை யறிதலென்பதைக் காண வில்லை. ஆன்மாவே தன்னைத்தான் அறியாதபோது எவ்வித சரீரங்க ளில்லாததும், எவ்வித அவஸ்தைகளில்லாததும், தன்மை முன்னிலை படர்க்கையற்றதும்; நிர்விசேஷ, நிராகார, நிஷ்கிரிய, நிர்ச்சங்க, நிர்விகார, நிர்க்குண, நிர்விகற்ப, நிரஞ்சன, நிராலம்ப, நிர்ச்சிந்திய, நிஸ்சல, நிஷ்பிரபஞ்ச, நிரவயவமுதலிய அதீதத் தன்மைகளைப் பெற்றதும், சுஜாதி விஜாதி சுகத பேத ரகிதமானதுமான பிரமம் எப்படித் தன்னைத்தான் அறியும்? எல்லாத் தோஷங்களோடுங் கூடிய மனிதன், தன்னை மனிதனாக அறியும் உலகஅனுபவத்தைக்கொண்டு எவ்விதத் தோஷங்களுமற்ற பிரமம் தன்னைத்தான் ஏன் அறியாதென்று கேட்பது விசாரணையில்லாமையாம். மனிதனிடத்து அறிதலாகிய பொருள் எதுவென ஆராய்ந்து தெளிந்து, அதை ஸ்தூல சூட்சும சரீரங்கட்கு வேறுபடுத்தி, பின் அப்பொருள் தன்னைத்தான் அறிந்ததென விளக்கி, அதன் பேரில் இதைக்கொண்டு 'கடவுள் தன்னைத்தான் ஏன் அறியமாட்டார்' எனக் கேட்டால் நியாயமாயிருக்கும். அதைவிட்டு நாஸ்திகர்போலிருந்து நானென்ற சொல்லுக்குப் பொருள் சரீரமெனக்கொண்டு அவ்வாறு கேட்பது சரீரத்து

க்கு வேறே ஆத்துமா வுண்டெனக் கொள்ளும் இவர்க்கு நியாயமன்று. மனிதன் என்பதில் உடலும் உயிருமாகிய இருபொரு ளிருக்கின்றன. இவற்றில் உடலும் தன்னைத்தான் அறியமாட்டாது; உயிரும் தன்னைத்தான் அறிதலைக் கண்டோ மில்லை. இவ்விரண்டினது கலப்பிற்றான் விபரீதமாய்த் தன்னைத்தான் அறிதலென்ப துண்டாகின்றது. இத்தகைய சமயத்திலேனும் உயிர் பிரத்தியேகமாய்த் தன்னைத்தான் அறிகின்றதா? இல்லை. தன்னை யறியாவிடினும் அன்னியத்தைத் தானென் றறியாமலேனு மிருக்கிறதா? அதுவு மில்லை. பின்னை யாதுசெய்கின்றதெனின் அன்னியமானதும் தானல்லாததுமான சட வுடலையே விபரீதமாய்த் தானென்றறிகின்றது. இது ஒன்றை மற்றொன்றாக அறியும் மயக்க வறிவேயன்றி யதார்த்த அறிவன்று. இப்படிப்பட்ட அறிவைத்தான் வேதாந்திகள் பிரமத்துக்குச் சொல்லவில்லை என்று சித்தாந்ததீபிகையார் மிக அநுதாபப்படுகின்றனர்போலும். இம்மயக்க அறிவு பிரமத்துக்கு இல்லையென்று சொல்வது வேதாந்திகளுக்குக் கௌரவமேயன்றி அகௌரவமன்றென்க.

கடியாரத்துக் குரிய சாமான்கள் யாவும் ஒன்று கூடிய விடத்து ஓட்டமுண்டாகின்றமைபோல, உயிரும் உடலும் கூடிய விடத்து (இவர் குறிப்பிட்டபடியே) மனிதனுக்குத் தன்னையறியும் அறிவுண்டாகின்றது. கடியாரச் சாமான்கள் வேறுபட்டால் ஓட்ட மில்லாமற் போவதுபோல உயிரும் உடலும் பிரிந்துவிட்டால் (இவர் குறிப்பிட்ட) தன்னை யறியும் அறிவு இல்லாமற் போகின்றது. இவ்வுவமானத்தை அநுசரித்துப் பார்த்தாலும் உயிர்க்குத் தனியே தன்னையுணரும் உணர்ச்சி யில்லையென்றாகின்றது. இன்னும் எவ்வகை யுவமானங்களை யமைத்துப் பார்த்தாலும் உயிர் தன்னைத்தான் அறிதலென்பதுவேற்படமாட்டாது. திருஷ்டாந்தத்தில் ஏற்படாதபோதுதாஷ்டாந்தத்தில் எப்படி ஏற்படப்போகிறது?

உயிர்க்கு ஸ்தூல சூட்சும சரீரங்கள் சொல்லி இவற்றின் கூட்டுறவு காலத்தில் சரீரத்தைத் தானென்றுகொள்வதுபோலப் பிரமத்துக்கு ஸ்தூல சூட்சும சரீரங்கள் சொல்லி, அக்கூட்டுறவால் தானல்லாத சரீரத்தைத் தானெனப் பிரமம் அறியுமென்று சொல்லின், இந்த அறிவு மேலே காட்டிய உவமானப்படி மயக்க அறிவாகுமேயன்றித் தெளிந்த அறிவாகாது. ஆகவே, பிரமம் தனியே தன்னைத்தான் அறியாது தானென்பதற்குப் பொருள் சடவுடலாக அறியுமென்றாகின்றது. ஒன்றை மற்றொன்றாக அறிதல் கயிற்றைப் பாம்பாக அறிதல்போலாம். பிரமம் தன்னைத்தான் அறியுமென்று சொல்ல வந்து, முடிவில் அறிவற்ற சரீரத்தையே தானென அறிவதாக முடித்துக் கொண்டார்; அதுமாத்திரமா, பிரமம் மயக்க அறிவுடையதாகவும் சொல்ல இசைந்து கொண்டார்.

தன்னைத் தான் அறியுமென்பதில் மற்றொரு தோஷம் வருமாறு:— பிரமம், தான், தனக்கே யறிபடு பொருளா யிடுதல் கூடாது. கூடுமெனின் தன்னைப்பற்றுதலென்னும் ஆத்துமாசிரியதோஷமாம். தானே அறிதலாகிய கிரியைக்குக் கர்த்தாவாயும், தானே யறிதலென்னும் கிரியாப் பிரயோசனத்தை யேற்குங் கருமம் அதாவது செயப்படுபொருளாயும் இருத்தல் ஆத்துமாசிரியம், அதாவது தன்னைப் பற்றுதலாம். குலாலன் கிரியைக்குக் கர்த்தா, குடம் செயப்படு பொருள். இதுபோன்று அறிதலும் அறிபடுபொருளும் வேறாயிருக்கவேண்டும். பிரமம் தன்னைத் தான் அறியமாட்டாதா வென்பதில் அறிதலும் அறிபடுபொருளும் வேறாயிருத்த லின்மையின் இது ஆத்துமாசிரிய தோஷமாம்; ஆத்துமாசிரியம் யாண்டுங் காரியத்திற்கு விரோதமாயிருத்தலால்.

கடவுள் ஜீவான்மாவைப் பரமாநந்தத்தால் மூடுதல்.

இச்சமயத்தில் மெய்கண்டதேவர் கூறிய வாக்கியமென ஒன்றையெடுத்துக் காட்டுகின்றார். அது வருமாறு:—

"ஆத்துமா வானது கடவுளுடன் சேர்ந்து அவரது அருளை யுணருகிற போது (அனுபவிக்கிறபோது) கடவுள் அதைத் தமது பரமாநந்தத்தால் மூடி அதனுடன் ஐக்கியப்படுகின்றார். ஆத்ம ஞானத்தைக் கொண்டு ஆத்மாவால் அறியப்படும் அவர், தம்மைத் தாம் அறியமாட்டாரா ?"

இவர் சொல்லுகிறபடி மெய்கண்ட தேவர் சொல்ல வில்லை. சொன்னதாகவே வைத்து விசாரிப்பாம்.

ஜீவான்மாவைப் பரமாநந்தத்தினால் மூடுவதால் ஜீவான்மாவுக்குப் பரமாநந்தமுண்டாமா? ஒன்றின் ஆநந்தம் மற்றொன்றினுக்கு உண்டாவதெங்ஙனம் ? கடவுள் பரமாநந்தத்தில் மூழ்கச்செய்வதெப்போது ? பந்தகாலத்திலா ? மோட்சகாலத்திலா ? பந்தகாலத்தில் பரமாநந்தத்தினால் மூடுவதானால் மோட்சத்திற்காகப் பிரயத்தனப்படவேண்டிய ஆவசியக மின்று. பிரயத்தனப்படுவதால் பந்தத்தில் பரமாநந்தத்தால் மூடுவ தில்லை யென்று பெறப்பட்டது. மோட்சத்தில் மாத்திரம் பரமாநந்தத்தில் மூடுகின்றதென்னின், அதற்குமுன் அதாவது பந்தத்தில் மூடுவதில்லை யென்றாகின்றது. ஆகவே, மூடுவது ஒரு காலத்திலென்று ஏற்படும். ஏற்படவே, அது ஒரு காலத்தில் விலகவேண்டி வரும். எது ஒரு காலத்திற் சேருகின்றதோ அது பிறிதொரு காலத்தில் பிரியும். அது பற்றியே

"புணர்ந்தன பிரியும்."

என்றார் பட்டினத்தடிகள். இக்குற்றம் வாராமைப்பொருட்டே தாயுமானவர்

"கூடுதலுடன் பிரிதலற்று."

என்றார். எது முன்னர் இல்லாதிருந் துண்டாகின்றதோ அது காரியமாகும். அக்காரியம் அழிவுடையதாயும் அநித்தமாயு மிருத்தல் பிரசித்தம். இங்ஙனமே பரமாநந்தத்தில் மூடப்படுவதாகிய காரியமும் அழிவுபாட்டைப்பெற்று அநித்தமாகுமென்பது திண்ணம்.

இதை அனுமானத்தாலும் விளக்கிக் காட்டுவாம். காரியமாகிய மோட்சம் அழிவுபாடும் அநித்தமும் உடையது என்பது பிரதிஞ்ஞை, உற்பத்தியுடைத்தா யிருத்தலின் என்பது ஏது, யாது யாது உற்பத்தி யுடையதோ அது அது அழிவுபாடும் அநித்தமும் உடையது படம்போல என்பது உதாரணம். இதனால்இ வர் பக்ஷத்து மோட்சம் அழிவுபாடும் அநித்தமுமா மென்க.

இனிச் சத்தப்பிரமாணத்தாலும் காட்டுவாம்.

பிரமகீதை சாந்தோக்கிய உபநிஷத் 6-ம் அத்தியாயம்.

"எப்போதும் திரண்ட காரியம் அசத்தே."

பட்டினத்தடிகள்.

"பிறந்தன இறக்கும்."

தேவிகாலோத்தரம்.

"தோன்றுவதெல்லாம் அசத்து."

ஜீவான்மாவைக் கடவுள் தனது பரமாநந்தத்தால் மூடும்போது தற்கிழமையா யிருந்து மூடினரா? பிறிதின் கிழமையா யிருந்து மூடினரா? தற்கிழமையா யிருந்து மூடினு ரெனின் தற்கிழமை சினை குணந் தொழில்கள். இது அபேதமானதால் அபேதத்தில் மூடல் ஒன்று, மூடப்படுதல் ஒன்றிருக்கமாட்டா. குடத்தைப் படத்தால் மூடின் குடம் வேறு, படம் வேருன மையின் இது தற்கிழமை யாகமாட்டாது. பிறிதின்கிழமையா யிருந்து மூடினுரெனின் பிறிதின்கிழமை பொருள், இடம், காலங்கள். இதுபோலச் சொல்லின் பிரமமும் ஜீவான்மாக்களும் அபூரணப்பொருள்களாம். இதனுல் கடவுள் பூரண விலக்கணத்தி னின்றும் தவிர்கின்ருர். இப்போது கூறிய இருவகைக் கிழமையினுலும் இவரது வாதம் துர்ப்பலப்படுகின்றது.

விருத்த ஏது.

கடவுள் தன்னைத்தா னறிவதற்கு ஆத்தும ஞானத்தைச்சொண்டு ஆத்துமாவால் அறியப்படுதலை யேதுவாகக் கூறுகின்ரு ரன்ரு? இவர் கூற்றின்படி கடவுள் தன்னைத்தான் அறிதல் என்பது பிரதிஞ்ஞை, ஆத்தும ஞானத்தைக்கொண்டு ஆத்துமாவால் அறியப்படுதலாமென்பது ஏது. இதில் கடவுள் பட்சம், தன்னைத்தான் அறிதல் சாத்தியம், ஆத்தும ஞானத்தைக் கொண்டு ஆத்துமாவால் அறியப்படுதல் ஏது. எப்போதும் ஏதுவுக்கும் சாத்தியத்துக்கும் வியாத்தி அதாவது நியதமான வுடனிகழ்ச்சியிருத்தல் அவசியம்; யாண்டுப்புகை ஆண்டுத்தீ என்பதுபோல. எங்கு ஏதுவுக்கும் சாத்தியத்துக்கும் நியதமான வுடனிகழ்ச்சியின்ருே அங்குச் சாத்தியம் சித்திக்காது; ஏதுவும் போலியாய்ப்போம். யாண்டு அறியப்படுதலாகிய ஏது நிகழ்கின்றதோ, ஆண்டுஅறியப்பட்ட சாத்தியம் தன்னைத்தான் அறிதலில்லை; அறியப்படும் பொருள் சடமாயிருத்தலினுல், கடபடம்போல. இதுபோக, சித்து அறிபடு பொருளாதல் எங்கணு மின்று. அறிபடு பொருளாயின் அது சித்தாகாது; முன் சொன்னவாறே சடமாம். ஆத்துமாவால் அறியப்படுதலாகிய ஏதுவுக்கும், கடவுள் தன்னைத்தான் அறிதலாகிய சாத்தியத்துக்கும் வியாத்தி நிகழாமையின் இது "மலை நெருப்புடைத்து, மழை விடாது பெய்தலால்" என்று கூறுதற்கினமாம். உணருரு சத்தென்றறிபவர் அறிய, ஆத்மஞான முள்ளவர் அதை அசத்தென் றறிவதனுல் அவ்வாறு அசத்தென் றறியப்பட்டது தன்னைத்தான் அறிகின்றதா? இன்றே. இதனுல் இவர் கூறிய ஆத்தும ஞானத்தைக் கொண்டு ஆத்துமாவால் அறியப்படும் என்னும் ஏது விருத்த ஏதுவாய் முடிந்ததென்க.

கடவுள் ஜீவான்மாவோடு ஐக்கியப்படுதல்.

பரமாநந்தத்தால் மூடிச் சீவான்மாவினுடன் ஐக்கியப்படுகிருரென்பதனுல் அதன் முன்னர் ஐக்கியப்படவில்லையென்ருகி, காலவேற்றுமை யுண்டாகின்றது. ஐக்கியப்படல் என்றல் ஒன்ருதலாம். இதனுல் ஒன்ருதற்கு முன் இரண்டா யிருந்ததென்று கொள்ளவேண்டி யிருக்கின்றது. இரு பொருள் ஒருபொருளாதல் என்றுமில்லை; ஆனதாசவே வைத்துக்கொள்வோம். அங்ஙனமாயின் இரண்டுகெட்டு ஒன்ருயிற்ரு? கெடாது ஆயிற்ரு? கெட்டு ஆயிற்றெனின் அப்போது இரண் டென்னும் பொருளே யில்லாது போகின்றது சுக்கிலமென்பது ஒரு பொருள், சோணித மென்பது ஒரு பொருள் இரண்டுங் கெட்டு ஒரு பிள்ளையாகின்றது. பிள்ளையானசமயத்தில் சுக்கிலமும் சோணிதமு மில்லை. இதுபோல வுவமேயத்தைச் சொல்லின் ஜீவான்மா வென்னும் பொருளும் கடவுளென்னும் பொருளும் அபாவமாகவேண்டும். எத்தனை

யோ ஜீவான்மாக்கள் இதுவரையில் முத்தி யடைந் திருப்பார்களானதால் இப்போது கடவுளில்லையென்றே சொல்லவேண்டும். ஒவ்வொரு ஜீவான்மாக்கள் முத்தி யடையுங்கால் சிறிது சிறிது பாகங் கெட்டு வருமெனின் அங்ஙனமாயின் இப்போது முழுக்கடவு ளில்லை யென்றும் சில பாகங் கெடுதியுற்ற கடவுள்தான் இருக்கிறாரென்றும் சொல்லவேண்டும். அப்படியானால் ஒருகாலத்தில் முற்றுங் கெட்டுக் கடவுளே யில்லாமற் போவாரென்பது திண்ணம். கெடாது ஆயிற்றென்னின் இரண்டு இரண்டாகவே யிருக்குமாயின் ஐக்கியம் அதாவது ஒன்றாதலெங்ஙனம்? சுக்கிலமுஞ் சோணிதமும் ஒன்றுபடாது பின்னமாகவே யிருக்குமாயின் பிள்ளையென்னும் வேறு ஒரு பொருளுண்டாமா?

ஐக்கியப்படுவது ஒருகாலத்தி லென்றதால் காரியமாகின்றது. எது காரியமோ அது அழிவும், அநித்தமும், அசத்து மென முன்னரே பேசியிருக்கின்றோம். யாண்டு யாண்டுக் காரியமுண்டு, ஆண்டாண்டுத் துக்கமுண்டென்ப தியார்க்கும் அனுபவமாம்.

க் என்னும் மெய்யெழுத்தும், அ என்னும் உயிரெழுத்துஞ் சேர்ந்து க என்னும் உயிர் மெய்யெழுத்தாகி யொன்றாதல்போல, ஜீவான்மாவும் கடவுளும் ஐக்கிய மாகின்றார்களென்றுசொல்லின் இதுவிஷயமாக முன்னர் வெளிவந்த "திருவள்ளுவர் முதற்குற"ளி லுள்ள சமாதானத்தை யிங்கு வரைவாம்.

"எழுத்துக்கடோறும் அகரஞ் சென்றிருப்பதுபோல ஆன்மாக்கடோறும் சிவம் வியாபித்துடையது" எனப் * பேசுகின்றார். எழுத்துக்கள் என்பதை இசரமுதல் உயிரெழுத்துக்களும் மெய்யெழுத்துக்களும் எனவும், ஆன்மாக்கள் என்பதைச் சேதனசேதன வுலகு எனவும் வைத்துக்கொள்ளின் சரியானதுதான். இதற்கு மாறாக முன்னர்ப் பேசியது குறளின் பொருளன்று.

"உயிரும் மெய்யும் கலந்திருத்தல்போல் ஆன்மாவும் பரமான்மாவும் விரவி நிற்கு முண்மையை யறியாமல் விசார ஹீனத்தினால் உயிரும் மெய்யும் ஒன்றே யென்றும், இரண்டாயின் சமானப் பொருளாமே யென்றும் சொல்லித் திரிவாரை நம்மில் வேறுபேரிட்டழைப்பதே யுத்தமம்" என்கிறார். க் என்னும் மெய்யெழுத்தும், அ என்னும் உயிரெழுத்தும் ஒன்று கூடினால் க என்றாகின்றது. இந்தச் சம்பந்தத்தைத்தான் 'விரவிநிற்கு முண்மை' என்கிறார். க என்பது ஒரு எழுத்தாகவும், அதைப் பிரித்தால் க், அ என இரண்டெழுத்தாகவும் இருக்கின்றன. 'ஆன்மாவும் பரமான்மாவும் விரவிநிற்கு முண்மை' க்குக் க என்னும் எழுத்து உவமானமாகும். இவர் உயிர் ஸ்தானத்தில் க் என்னும் மெய்யெழுத்தையும், அ என்னும் உயிர் ஸ்தானத்தில் பரமான்மாவையும் வைத்து ஒன்றுபடுத்துகின்றார். க என்னும் எழுத்தைப் பார்த்தால் ஒன்றாயும் அதனைப் பிரித்தால் இரண்டாயுமிருக்கின்றன இதுதான் இவரது முத்திநிலைமைக் குவமானம். நாம் உவமானத்தை யெடுக்கின் இயற்கைப்பொருளை யெடுக்கவேண்டுமேயன்றிக் கற்பிதப்பொருளை யெடுக்கப்படாது. உவமானங் கற்பிதமானால் உவமேயஞ் சித்திக்காது. திருட்டாந்தமாக மனிதனை யுயர்திணையென இலக்கணங்கூறுகின்றது. மனிதப் பொருளை ஆராயின் அது உடல் உயிராகும். அவ்வுடலும் உயிரும் அஃறிணையென அவ்விலக்கணமே கூறுகின்றது. இரண்டு அஃறிணைப்பொ

* பேசுகின்றவர் சித்தாந்தசேகரநூலார்.

ருள் சேரின் ஒரு உயர்திணையாமா? அவ்வாறு எந்த விலக்கணத்திலேனும் விதி யுளதா? இன்றே. "மண்ணாற்செய்த குடம்" என்புழி மண் காரணம், குடங் காரியம். மண்ணி னிடத்து வளைதலாதித் தொழி னிசழுங்கால் குடமென்று சொல்லப்படுகின்றது. தொழில் பொருளன்று. அங்ஙனமிருந்தும் குடத்தைப் பொருட்பெயரென இலக்கணங் கூறுகின்றது. இவ்வாறு ஒவ்வொன்றும் இயற்கைக்கும் அநுபவத்துக்கும் மாறாக இலக்கணங் கற்பிக்கக் காண்கின்றோம். இலக்கணம் அப்படித்தான் கூறும்; அதுதான் அதற்கு நியாயம். இலக்கணத்தை எதுமட்டும் கையாளவேண்டுமோ, அதுமட்டுந் தான் கையாள வேண்டும். பதந் தப்பினால் அமிர்தமும் விஷமாம். அங்ஙனமாக இப்படிப்பட்ட இலக்கண விதியை ஓர் ஆதரவாகக் கொண்டு தயை தாக்ஷண்ணிய மேதுமின்றி,

> "பொருளல்லவற்றைப்பொருளென் றுணரும்
> மருளானு மாணாப் பிறப்பு"

> "எப்பொருள் எத்தன்மைத்தாயினும் அப்பொருள்
> மெய்ப்பொருள் காண்ப தறிவு"

என்றவாறு பொருளைப்பொருளாகவும் பொருளல்லவற்றைப் பொருளல்லவாகவும் நடுவுநிலை கோடாது விசாரிக்கும் வைதிக நூலுக்கு மாறாகப் பேசுவது கூடுமோ? கூடாதென்பதற்கு இவர் காட்டிய உயிர்மெய்யெழுத்து உவமானத்தைக் கொண்டே விளக்குவாம். எழுத்துகட்கு வடிவ மிரண்டு: ஒன்று ஒலிவடிவம், ஒன்று வரிவடிவமாம். க் என்னும் மெய்யெழுத்துக்கு மாத்திரை அரை, அ என்னும் உயிரெழுத்துக்கு மாத்திரை யொன்று; ஆக வொன்றரைமாத்திரையாம். நாம் எவ்வளவு சாமர்த்தியமாக வுச்சரிக்கினும் இயற்கைப்பிரமாணந் தவறி ஒன்றரைமாத்திரை யொருமாத்திரைஆகா. எழுத்துக்கு முதற்காரணம் அணுத்திரளொலி. பல அணுத்திர ளொலி சேர்ந்தே ஒருஎழுத்தாகின்றது. அரைமாத்திரையானாலுஞ்சரி, ஒருமாத்திரையானாலுஞ் சரி, அதது தன்தன் மாத்திரை அளவில் அணுவுங் குறையாது. குறையாமையால் குறைவாக வொலித்தல் செய்தல் எவராலும் ஆகாதகாரியம். அங்ஙனமாகவும் இலக்கணமானது ஒன்றரை மாத்திரையை யொரு மாத்திரையாகச் சொல்லும்படி கற்பிக்கின்றது. இது நமது கற்பிதமே யன்றிப் பொருளின் உண்மை நிலைமை யன்று. க் என்னுஞ் சத்தத்தோடு அ என்னுஞ் சத்தஞ் சேர்ந்தால் (எவ்வளவு நெருக்கினாலும்) ஒன்றன்பின் ஒன்றாய் அவைகளினியற்கைப்படி ஒன்றரைமாத்திரை சத்திக்குமேயன்றி ஒரு மாத்திரை சத்திக்காது; ஒன்றி லொன்று அடங்கவும் அடங்காது. இதற்குக் காரணம் ஒரு சத்தத்தில் மற்றொரு சத்த மிருக்க நியாயப்பிரமாண மில்லாமையே; ஒரு பொருளில் மற்றொரு பொருளிருக்க நியாயப்பிரமாண மில்லாமைபோல. அணுத்திரள் ஒலியில் ஒருஅணு இருக்கிறவிடத்தில் பிறிதொரு அணு இராது. அரைமாத்திரை யொலியில் ஒரு மாத்திரை கூடிக் கணித நூற்படி யொன்றரைமாத்திரையாக, அதற்கு விரோதமாய் எப்படி யொன்றாகப்போகிறது?

இனி வரி வடிவத்தைப்பற்றியும் சிந்திப்பாம். க் என்னும் மெய்யெழுத்தை மையினலெழுதி, அதன்பேரில் அ என்னும் உயிரெழுத்தை யெழுதினல் ஒன்றின்பேரி லொன்று, அதாவது கீழே க் கும், மேலே அ வ்வு மிருக்குமேயன்றி, இரண்டும் ஒன்றாதல் யாங்ஙனம்? இயற்கைப்பிரமாணம் இங்ஙனமாகவும் க் என்னும் எழுத்து, அ என்னும் எழுத்து ஆக இவ்விரண்டெழுத்திற்குப் பதிலாகக் க என எழுதும்படி இலக்கணங் கற்பிக்கின்றது. இல

க்கணங் கூறுவதின்படி நாம் எழுதினும் இயற்கைப் பிரமாணத்திற்கு அது ஒவ்வுகின்றதா? இல்லையே.

இவ்வாறு இயற்கைப் பிரமாணத்திற்கு மாருகக் கற்பிக்கும் இலக்கண விதியை யுவமானமாகக் கொண்டுதான் துவிதாத்வித நிலையினைச் சொல்லுகின்ருர். இவ்வுவமானம் எவ்வளவு கற்பனையோ, அவ்வளவு கற்பனை யுவமேயத்திலு மிருக்குமாதலால், இங்ஙனமாய கற்பனு வுவமானத்தை யாதாரமாய்க்கொண்ட கொள்கையும் கற்பனையேயாமென்க. உவமானத்தில் அரை, ஒன்று ஆக வொன்றரைக்கு அரை கெட்டு ஒன்ருயிற்று. இங்ஙனமே யுவமேயத்திலும் அரைப்பங்கு உயிர், ஒருபங்கு பிரமம் ஆக வொன்றரைப் பங்குக்கு அரைப் பங்கு கெட்டு ஒன்ருதல் வேண்டும். உவமானத்தில் அரைப் பங்கு கெட்டது மெய்யிலா? உயிரிலா? அல்லது இரண்டிலுமா? இதைக் குறித்து எந்த இலக்கணநூலுங் கூறிற்றில. உவமானம் எப்படியாகுறுலு மாகட்டும். உவமேயத்தில் அரைப் பங்கு கெட்டது உயிரிலா? பிரமத்திலா? அல்லது இரண்டிலுமா? அரை, ஒன்று ஆக ஒன்றரை யொன்ருகுமென்பதிலேயே இவ்வளவு ஆக்ஷேப மிருக்கும்போது பல கோடிசங்கியையுள்ள ஜீவர்களும், ஒரு பிரமமும் ஆகப் பலகோடி ஒன்றில், பலகோடி கெட்டு ஒன்ருகுமென்பது எவ்வளவு ஆக்ஷேபத்திற் கிடம்? பலகோடியும் அழியா, ஒன்றும் அழியாது என்ற இப்பூர்வபக்ஷியார்க்கு ஷை மெய், உயிர் உவமான மெங்ஙனம் பொருத்தமாகும்? அரை, ஒன்று ஆகவொன்றரை யொன்ருதலும்; பலகோடி, ஒன்று ஆகப் பல கோடி யொன்று, ஒன்ருதலும் கணித சாஸ்திர விரோதம்; பதார்த்த விஞ்ஞான சாஸ்திரத்திற்கும் விரோதம். கணித சாஸ்திரத்திற்கும் விரோதமாய், பதார்த்த விஞ்ஞான நூலுக்கும் மாருய் ஒரு சாஸ்திரமுண்டென வொப்பினுறுலும் வைதிக தத்துவசாஸ்திர மொப்பவல்லையே. இனிக் கு என்னும் உயிர்மெய் யெழுத்தில் பாதி மெய்யும் பாதி யுயிருமாக வைத்து ஒரு கணக்கெடுத்துப் பார்ப்போம். இப்படியே பாதி யுயிரும் பாதி பிரமமுஞ் சேர்ந்தே யொரு பொருளாகவேண்டும். அப்போது பிரமம் அரைப்பூரணமேயொழிய முழுப்பூரணமல்ல. ஒலிவடிவிலும் வரிவடிவிலும் க் அரையும், அ அரையு மிருக்க வேறு வேறு இடமுண்டு; ஏனெனின் அவை கண்டமாயிருத்தலினுனென்க.

இது பாதி யெலுமிச்சங்கனியோடு பாதி கொய்யாக்கனியை யொன்று சேர்த்தமைபோலாம். இவ்வாறு உயிரையும் பிரமத்தையுஞ் சேர்க்க முடியாது. ஏனெனின் பிரமம் நீக்கமற எங்கும் நிறைந்த பரிபூரணப்பொருள். ஆதலால் அதை யிரண்டு படுத்தி அதி லொரு பாகத்தை யெடுத்துப் பிறிது பொருளோடு சேர்த்து ஒன்றுபடுத்தல் ஆகாதகாரியம். கொய்யாக்கனி கண்டப் பொரு ளாதலாலும், அக்கனி யில்லா வேறு இடம் இருக்கின்ற தாதலாலும் அதில் பாதியை யெடுத்து அஃதில்லா வேறு இடத்தில் வைக்கலாம். பிரமம் அவ்வாறு கண்டப்பொருளன்று கண்டப்பொருளாயின் அதில் பாதியை யெடுத்துப் பிரமமில்லா விடத்தில் வைத்து, மற்றப்பாதியை யுயிருடனே சேர்த்து ஒன்று படுத்தலாம். திருட்டாந்தமாக ஆகாயத்தை யிரண்டு படுத்தவும் அதிலொருபாகத்தை ஆகாயமில்லா விடத்தைத் தேடிவைக்கவும் ஆகுமா? பூர்வபக்ஷியார் உவமானங் கூறுங்கால் 'உயிர்கள் ஏறி நடத்துகிற சாதியும், மெய்கள் தாங்கிச் சுமக்கிற சாதியுமாகி விளங்கலால் சுமக்கிறசாதியெப்படி ஏறுகிற சாதியாகும்? பாகனுங் குதிரையும் ஒரு சாதியாகக்கண்டனுபவிகளுக்கு உயிருமெய்யு மொன்ருகுமேயல்லது பாகன்வேறு,குதிரை வேறு என்று தெளிவார்க்கு உயிர் வேறும் மெய்வேறுமாக இரண்டுதனித்த சாதிகளுண்டென்றே கொள்ளப்படும்' என்ருரன்ருே? இதில் பாகனுங்

குறிரையும் ஏகதேசகண்ட அவ்வியாபகப் பொருள்கள். உயிரை அவ்வாறு கூறுவது சுருதி சம்மதமாகலின் குற்றமில்லையேனும் பிரமத்தையு மவ்வாறு கூறுவது சுருதி சம்மத மன்றே.

பிரமம் எங்கும் பரிபூரணமன்று, இடை யிடையிலுள்ள வுயிர்களைவிட்டு விட்டு வியாபகமாயிருக்கின்றது, எங்ஙனமென்னின் எள்ளிலுள்ள திப்பிப் பாகம் போக மற்றப் பாகத்தில் நெய் நிறைந்திருப்பதுபோல என இவர் பக்கத்தினர் பிரமத்துக்குப் பூரண வியாபகங் கூறாமல் ஔபசிலேஷிக வியாபகங் கூறுகின்றனர். ஒருபடி யெள்ளை யெடுத்துப் பிழிந்தால் பாதி நெய்யும் பாதி திப்பியு மாகின்றன வென வைத்துக்கொள்வோம். இதனால் எள் முற்றும் நெய்யில்லையென்றும் இடை யிடையேயுள்ள திப்பிப் பாகம்போக மற்றப் பாகத்திற்றா னிருக்கின்ற தென்றும் ஏற்படுகின்றன. நெய் முற்றும் இல்லாமையால் திப்பி யிருந்தவிடத்தில் நெய்யும், நெய்யிருந்தவிடத்தில் திப்பியு மில்லை. இவ் வுவமானத்தின் பிரகாரம் உயிரிருக்கிற விடத்தில் பிரமமும், பிரமமிருக்கிற விடத்தில் உயிரு மில்லை யாதல் வேண்டும். இல்லாத போது பிரமமும் உயிரும் அசையப்படாத கொடுஞ் சிறைச்சாலையி லிருத்தல்வேண்டும். பூரணமென்பது உயிரும் பிரமமுஞ் சேர்ந்தேயன்றித் தனித்தனியன்று; இரண்டுஞ் சேர்ந்தே பூரணமாகுமேல் அதது இருக்கிறவிடத்தைவிட்டு வேறு இடத்திற்குப் பெயர்ந்து போகக்கூடாது. ஒருபடி நிறைய எள்ளும் கடுகும் போட்டு நிரப்பினால் அவை இரண்டும் இருந்த விடத்தைவிட்டு நிலைபெயர்தலும் போக்குவரவு புரிதலுங் கூடா. எள், கடுகு தவிர மற்ற எவ்வளவு பரமாணுப் பொருளாயினும் அவை யிருந்த விடத்தைவிட்டு நிலைபெயரா. எள்ளும், கடுகும், அணுக்களும் சடப் பொருள்க ளாகலின் அவை சிறைச்சாலையில் அடைந்திருந்தாலுந் துன்ப மில்லை. உயிர் பிரமங்கள் சித்துப் பொருள்களா யிருப்பதால், கிட்டியில் அகப்பட்டுத் துன்புற்று வருந்துதல்போல் வருந்தவேண்டும். உயிர் நாமானதினால் அப்படி அசையக்கூடாத நிலைமையிலிருந்து துன்புறும் அநுபவம் நமக் கில்லையென நாமே சாக்ஷி கூறுவோம். பிரமம் திருமேனிகொண்டு பலவிடங்களில் போக்கு வரத்துச் செய்ததாக இவரே பல விடங்களிற் கூறியிருக்கின்றார். இடை யிடையே உயிர்க ளிருப்பதால் அவைகளைவிட்டுப் போதலும் வருதலும் கூடாமற்போவதோடுகூடப்பிரமம் கிட்டியில் அகப்படுவதுபோல் திருமேனிகொண்ட பிரமமும் அகப்பட்டுத் துன்புறல்வேண்டும். ஔபசிலேஷிக வியாபகம் நித்தியமாகலின் பிரமமும் உயிர்களும் முத்தியிலும் துன்புற்றிருக்க வேண்டுவனவே யாம். உயிருக்கு அணுத்தன்மை யிலக்கணமாகக்கொண்டு இவ்வளவு பேசினோம். இவர் பக்கத்தில் பிரமத்துக்குப்போல வுயிருக்கும் விபுத்துவங் கூறுகின்றமையின் ஷை ஔபசிலேஷிக வியாபகமும் இவருக்குப் பொருந்தாது. எள்ளில் ஆங்காங்குத் திப்பியும் நெய்யும் இடை இடையில் இருத்தலினால் ஔபசிலேஷிக வியாபகம் பொருந்தும்; அங்ஙனமின்றிப் பிரமமும் உயிரும் தனித்தனி விபுத்துவமாகலின் பொருந்தாது. எது எப்படி யிருந்தாலும் பூர்வபக்ஷிகள் கற்பித்துக்கொண்ட ஔபசிலேஷிக வியாபகம் சுருதிவிரோதமாகலின் வைதிகர் ஒப்பாரென்றறிக.''

கண்ணொளியும் சூரியனொளியும் ஒன்றுபடுவதுபோல ஜீவான்மாவும், கடவுளும் ஒன்றுபடுகின்றார்களென்பதும் இச்சித்தாந்திகளுடைய முத்தி நிலைமை. இதற்கு நீண்ட நிராகரணம் ''துவிதாத்துவித வாதம்'' என்னும் நூலில் 18 வது பக்கமுதல் 40 வது பக்கங்கள்வரைக் காண்க.

யாருடைய தப்பிதம்?

நாம் எடுத்துக் காட்டப் போகும் அடுத்த வாக்கிய மானது கடவுள் தனது மகிமை பொருந்திய உண்மையை ஒரு சாதி ஜனங்களுக்காவது அல்லது ஒரு தேசத்தில் மாத்திரமாவது வெளிப்படுத்த வில்லையென்பதைத் தெளிவாய் விளக்குகின்றது. அகண்டவஸ்து வானது ஏன் தன்னைத் தான் அறியக் கூடாது? ஏறக்குறைய அதே வார்த்தையில் கிறிஸ்து மத சாஸ்திர பண்டிதனுங் கேட்கிறான். இப்படிப்பட்ட குணவிசேஷம் அவருக்கில்லையென்று சொல்வது கண்டவஸ்துக்களுக்கு இருக்கக் கூடிய ஒரு பூரண குணமும் அவருக்கு இல்லையென்று சொல்வதாயாகும்; அப்படியாயின் தோன்றுதலும் ஒடுங்குதலுமாகிய இவைகளுக்கு என்ன அவசியம் என்ற வினு நிகழ்கின்றது. இதற்கு விடை சிவ ஞான போதம் முதற்சூத்திரத்தில் சுருக்கமாய் அளிக்கப்பட்டிருக்கின்றது. அது 'மலத்துள்தாம்' என்பது

என ஒரு வாதத்தைத் தொடுக்கின்றார். கடவுள் தனது மகிமை பொருந்திய உண்மையை யெல்லோருக்குமே கொடுத்தது உண்மையானால் மதமின்னதென்றறியாத் தேசத்திற் பிறக்கிறவர்களுக்கும் கடவுளை யொப்பாத நாஸ்திகர்க்கும், எந்தவிசாரணையுஞ் செய்யச் சத்தியில்லாது சிறுவயதிலேயே யிறந்துபோன குழந்தைகட்கும், புத்தியில்லாத பைத்தியக்காரருக்கும் கடவுளினதுஉண்மை விளங்காமற்போவானேன்? அதுவேயுமன்றி மிருகாதிகட்குங் கடவுள் தனது உண்மையை ஏன் விளக்க வில்லை? விளக்காமற்போனது கடவுளுடைய தப்பிதமா? மதமின்னதென்றறியாத்தேசத்திற் பிறந்தவராதியோரது தப்பிதமா? அல்லது கிறிஸ்துமதப் பண்டிதரைத் துணையாகக்கொண்ட பூர்வபட்சியாரது தப்பிதமா? மற்று யார் தப்பிதம்? முன் பின் பிறப்பை யொத்துக்கொள்ளாதவரும் மிருகாதிகட்கு ஆத்துமா இல்லையென்று சொல்பவரும் இவ்வாறு ஆக்ஷேபிப்பது வழக்கமே. ஆனால் அவர் மேலெழுதிய ஆக்ஷேபத்துக்குச் சமாதானம் சொல்லமாட்டார். கடவுள் தன்னைத்தான் அறிதலால் வருந் தோஷத்தை முன்னரே காட்டியிருக்கின்றோம். அதை இவரும் ஷை கிறிஸ்துமதப் பண்டிதருங் கவனிக்கக்கடவர்; அதற்குக் காட்டியிருக்கும் திருவாசகம் காரைக்காலம்மையார் அற்புதத் திருவந்தாதி, பாரதங்களாகிய பிரமாணங்களை யிவர்மாத்திரங் கவனித்துச் சமாதானமாகக் கடவர்.

கண்டவஸ்துவுக்குள்ள குணம் அகண்டவஸ்துவுக் கிருக்கவேண்டிய ஆவசியகம் என்னை?

அகண்டவஸ்துவா யிருப்பதனாலேயே கண்டவஸ்துக்களுக் கிருக்கிற குணங்களெல்லாம் அகண்டவஸ்துவுக் கிருக்க வேண்டுமென்கிற ஆவசியகம் என்னையோ? மனிதன், மிருகம், பறவை, மீன் முதலியவைக ளெல்லாம் கண்டவஸ்துக்கள், கடவுள் அகண்டவஸ்து. இங்ஙனமாயின் மனிதன் மிருகம் முதலியவைகளுக்கெல்லாம் இராநின்ற சிற்றறிவு, வல்லமைக்குறைவு, அறியாமை, பிறப்பிறப்பு, துன்பம், மறதி, கண்டதே காட்சி கொண்டதே

கோலமாய்க் கொள்ளுதல், விஷயாகாரப்படுதல், காமக் குரோத லோப மோக மத மாச்சரிய இரிஷை டம்ப தர்ப்ப அகங்காரங்கள், மெய்யைப் பொய்யாகவும் பொய்யை மெய்யாகவுங் கொள்ளுதல், பொய் குறளை வன் சொல் பயனில பேசுதல், பொறாமை, அன்பில்லாமை, அருளில்லாமை, கோபம், கொலைசெய்தல், சீவ இம்சைசெய்தல் முதலிய ஈன குணங்களெல்லாம் கடவுளுக்கிருக்கவேண்டுமோ? இராவிடில் கடவுளுக்கு அகண்டத்துவத்தைச் சொல்லமாட்டாரோ? இதை மற்றொரு வகையாகவும் விசாரிப்பாம்.

கற்கண்டு கண்ட வஸ்து, ஆகாயம் அகண்ட வஸ்து. அப்படி யிருந்தும் கற்கண்டு தித்திப்பாயிருக்கிறது, ஆகாயத்துக்குத் தித்திப்பு இல்லை. அது மாத்திரமா? எவ்வித ருசியுமில்லை. கரித்துண்டு கண்டவஸ்து, சூரியன் அகண்ட வஸ்து. அங்ஙனமாயும் கரியி னப்பிரகாசக் கரியநிறம் சூரியனிடத்தில்லை. ஆறு கண்டவஸ்து, கடல் அகண்டவஸ்து. அவ்வாறிருந்தும் ஆற்று நீரின் இனிய சுவை கடலின்க ணில்லை. இவ்வாறு எத்தனையோ பொருள்களைச் சாமியங் கொடுக்கலாம். கண்ட வஸ்துவாகிய கரி முதலியவற்றிலிருக்கக் கூடிய பூரணகுணம் சூரியன் முதலியவற்றில் இருக்கவேண்டுமென்று எப்படிச் சொல்ல முடியாதோ அப்படியே கண்ட வஸ்துவுக்கிருக்கவேண்டிய பூரணகுணம் அகண்டமான கடவுளுக் கிருக்கவேண்டிய ஆவசியகமில்லை. கண்ட வஸ்துக்களுக்குள்ள பூரண குணங்களில் தன்னைத் தானறிதலும் ஒன்றென்று குறிப்பிடுகின்றாரன்றோ? அவ்வாறு தன்னைத்தான் அறிந்த கண்டவஸ்து எது? மனிதன் தன்னைத்தா னறிந்தான் என்பதில் மனிதனி லுள்ள உயிரும் தன்னைத்தான் அறிதல் இன்றென்றும் உடலும் தன்னைத்தான் அறிதல் இன்றென்றும் மனிதனென்றறிவது மயக்க அறிவென்றும் முன்னரே கூறி மறுத்தாமாகலின் அதுவு மிவர்க்கு விரோதமானதோடு இவர் காட்டிய உவமான உவமேயங்க ளிரண்டும் பயனற்றனவையாயும் போயினவென்க. கடவுளின் சந்நிதானத்தில் அவரிடத்திலிராநின்ற சதசத் விலக்ஷண அநிர்வசனீய மாயையிலிருந்து உலகம் தோன்றலாம், இருக்கலாம், ஒடுங்கலாம்; சூரிய சந்நிதானத்தில் தாமரைமலர்தலும், காந்த சந்நிதானத்தில் இரும்பு சேஷ்டித்தலும்போலுமாம். தோன்றுதலுக்கும் இருத்தலுக்கும் ஒடுங்குதலுக்கும் காரணம் ஜீவர்களுடைய கர்ம பரிபாக மாதலும், அவர்கள் கர்ம பத்தி ஞானங்களைப் பெற்று மோட்சமடைதலுமாம்.

பொருத்தமற்ற வினாவிடை.

அகண்டகண்ட வஸ்துவைப்பற்றிப் பேசியபின்னர்,

அப்படியாயின் தோன்றுதலு மொடுங்குதலுமாகிய இவைகளுக்கு என்ன அவசியம் என்ற வினா நிகழ்கின்றது

என்று கேட்டு, அதற்கு விடை

சிவஞானபோதம் முதற் சூத்திரத்தில் சுருக்கமாய் அளிக்கப்பட்டிருக்கின்றது; 'அது மலத்துளதாம்' என்பது

என்று கூறியிருக்கின்றனரன்றோ? இதன் பிழையை நோக்குங்கள். அதிற் றோன்றுதலும் ஒடுங்குதலுமாகிய வினா எங்கு நிகழ்கின்றது?

அகண்டவஸ்து ஏன் தன்னைத்தான் அறியாது என்று கேட்டார்; அதற்குத்தரம் அப்படி யறியாவிடில் கண்டவஸ்துவுக் கிருக்கவேண்டிய பூரண குணம் அகண்டவஸ்துவுக் கில்லையென்று சொல்வதாயாகும் என்று, தாமே

கூறினர். இதிற் ரோன்றவேண்டுவ தென்னே? ஒடுங்கவேண்டுவ தென்னே? இப்போது இவ்வினுக்களுக்கு ஆவசியம் இன்றே. இது எப்படி யிருக்கின்ற தென்றால் கண்டமான கரித்துண்டுக் கிருக்கும் பூரணகுணம் சூரியனிடத் தில்லாவிடில் சூரியனுக்கு அகண்டத்துவமில்லாமற் போகுமென்றுசொல்லி, அப்படியானுல் குடந்தோன்றுதலும் ஒடுங்குதலுமாகிய இவற்றினுக்கு அவ சியம் யாது என்ற வினவை யெழுப்பி, அதற்கு நையாயிகநூலில் 'குடம் மண்ணின்க ணுளதாம்' என விடை யளிக்கின்றதென்று சொல்வதுபோலி ருக்கின்றது. சித்தாந்த தீபிகையார் பொருத்தமில்லா அநாவசியகமான வீண் (வேதாந்திகளுக்குப் பிரதிகூல மில்லாத) வினவை வலிந்தெழுப்பி அதற்கு விடை தருவது நீரின்றிச் சந்தனம் அரைப்பதுபோலாமென்க.

ஜீவான்மா மலத்தால் மூடப்படுதலும், ஆதிபரிசுத்தம் வெளிப்படுதலும்.

இன்னும் அதிக திருத்தமாய்ச் சொல்லவேண்டின் (ஜீவான் மா) மலத்தால் மூடுண்டிருக்கின்றது. அம்மலம் நீங்கி ஆதி பரி சுத்தம் வெளிப்பட்டு, கடவுளினது மகிமையும் சாந்நித்தியமும் ஜாஜ்வல்லியமாய்த் தன்னில் பிரதிபலிக்கும் தன்மையை யுறும்

எனத் தம் மத சித்தாந்தத்தை முடிவில் சொல்லுகின்றார். ஜீவான்மா சித்து, அது ஒளியைப் போன்றது. மலம் ஜடம், இது இருளைப்போன்றது. ஒளியை இருள் மூடுமோ? சூரியனை இருள் மூடாதென்பது உலகப் பிரசித் தம். இங்ஙனமே ஒளியைப்போன்ற சித்தை யிருளைப்போன்ற ஜடம் மூடா தென்க. மலம் நீங்கி ஆதிபரிசுத்தம் வெளிப்பட்டு என்பதனுல் ஜீவான்மா ஆதியில் பரிசுத்தமா யிருந்ததென்று ஏற்படுகின்றது. ஏற்படவே, மலம் இடையில் வந்ததென்ருகின்றது. அங்ஙனமாயின் பரிசுத்தம் அபரிசுத்தமா தற்குக் காரணம் என்னே? ஜீவான்மாவே அபரிசுத்தத்தைத் தேடி யடைந்த தா? அல்லது அபரிசுத்த மலமே ஜீவான்மாவை வந்து பற்றியதா? அல்லது கடவுளே பரிசுத்த ஜீவான்மாவை அபரிசுத்த மாக்குதற்பொருட்டு மலத்தை யேவினரா? சுகமாயிராநின்ற பரிசுத்த ஜீவான்மா, தானே துக்கமாயிராநின்ற அபரிசுத்த மலத்தைத் தேடி யடைய மாட்டாது; இது ஜீவாத்துமாக்களின் அனுபவ விரோதம். மலமே வந்து பற்றியதென்கையும் பொருந்தாது; அது அறிவற்ற சடமானதால். கடவுள் மலத்தை யேவினுரென்றல் சிறிதும் பொ ருந்தாது; அவர் நடுவு நிலைமையும், மிதமற்ற கருணையு முடையரா யிருப்ப தால். எப்படியோ ஜீவான்மா அபரிசுத்தமாய் விட்டதாகவே வைத்துக் கொ ள்வோம். அது மாறுமாவென இனி விசாரிப்பாம். பரிசுத்தமான ஆகாரம் வயிற்றினுட் சென்று அபரிசுத்தமான மல மாகின்றது. அம்மலம் பின்னும் தனது அபரிசுத்தம் நீங்கச் சுத்தமான ஆகாரம் ஆகின்றதா? பரிசுத்தம் அப ரிசுத்தமாதல் பரிணும மாகவா? ஆரம்பமாகவா? விவர்த்தமாகவா? இம் மூன் றைப்பற்றி யிதற்குமுன் 3, 4, 39 ம் பக்கங்களிற் பேசி யிருப்பதால் அதன் ரேஷத்தை யாங்குக் கண்டு தெளிக. இவ்வாதத்தினுல் ஜீவான்மா ஆதி பரிசுத்த முடையதென்பது மலடிமகன்போன்ற பொய்யாம். ஆதிபரிசுத்த மாயின் இடையில் (இருள்போன்ற ஜட) மலம் வந்து அபரிசுத்தப் படுத்து கின்றதென்றும் பிறகு விலகிப் பரிசுத்த மாகின்ற தென்றும் சொல்வது மலடி மகனுக்கு மகன்போன்று பொய்யாமென்க.

கடவுளுடைய மகிமையும் சாந்நித்தியமும் பிரதிபலித்தல்.

மலம் நீங்கி ஆதிபரிசுத்தம் வெளிப்பட்டபிறகு கடவுளுடைய மகிமையும் சாந்நித்தியமும் பிரகாசமாய்த் தன்னில் அதாவது ஜீவான்மாவில் பிரதிபலிக்கும் என்றதால் மலம் நீங்காதபோது பிரதிபலிக்காதென்ருகிறது. இதனுல் கடவுளினது மகிமையும் சாந்நித்தியமும் அபரிசுத்தத்தில் பிரதிபலிக்கமாட்டாவென்றும் பரிசுத்தத்திலேயே பிரதிபலிக்குமென்றும் ஏற்படுகின்றன. ஆதிபரிசுத்தம் வெளிப்படுமென்றதனுல் ஆதியில் சீவான்மா மலமின்றிச்சுத்தமாயிருந்ததென்ருகின்றது. அப்படிப் பரிசுத்தமாயிருக்குங்காலத்தில் கடவுளினது மகிமையும் சாந்நித்தியமும் பிரதிபலித்தனவா? இல்லையா? பிரதிபலித்தனவெனில் கடவுளினது மகிமையும் சாந்நித்தியமும் பிரதிபலித்தபிறகு ஜீவான்மாவை மலம் மூடுமோ? மூடாதே. அங்ஙனமாக மலம் மூடினதாக எவ்வாறு சொல்லுகின்ருர்? ஆதியில் பரிசுத்தமாயிருந்தபோது மூடினமலம், மலம் நீங்கிப் பரிசுத்தமாய் மோட்சமடைந்தபிறகு மாத்திரம் ஏன் மூடாது? மூடாதென்பதற்கு ஏதும் காரணம் ஏற்படவில்லை. ஏற்படுமெனின் ஆதிபரிசுத்தத்தில் மலம் வந்து மூடியதற்குக் காரணம் ஏற்படவேண்டும். மலம் மூடுவதும் நீங்குவதும் சுபாவமானுல் அதை நிவர்த்திசெய்ய முயற்சி செய்வானேன்? முயற்சிசெய்து நீக்கின் மீண்டும் வந்து மூடுமே. பரிசுத்தம் மோட்சம், அபரிசுத்தம் பந்தம். பூர்வபட்சியாரது ஷை வாக்கியத்தால் பந்தமும் முத்தியும் மாறிமாறி வரும் என்ருகின்றது.

மகிமையும் சாந்நித்தியமும் குணம். குணம் பிரதிபலிக்குமா? குணம் பிரதிபலிக்கமாட்டா தென்று தெரியாது சொல்லிவிட்டார், கடவுளே பிரதிபலிப்பதாகவே வைத்துக்கொள்ளவேண்டுமெனின் இதனுல் ஜீவான்மாக்களுக்கு என்ன லாபம்? பிரதிபிம்பம் பொய்யென விவரே யறிவார். பொய்ப் பிரதி பிம்பத்தால் ஜீவான்மாக்கள் என்ன சுகத்தை யடையப்போகிருர்கள்? பொய்யினுல் சுகம் அடையலாமென்பது கிளிஞ்சில் வெள்ளியினுல் சுகம் அடையலாம், பிறருடைய நவரத்தின கசிதமான ஆபரணங்களை நமது வீட்டுக் கண்ணுடியின்முன் வைத்து அதன் பிரதிபிம்ப ஆபரணத்தை யணிந்து சுகம் அடையலாமென்பதுபோலுமாம். இதனுல் சித்தாந்திகளுடைய முத்தி பிரதிபிம்பமாகிப் பொய்யாமென்பது.

சகளநிஷ்களமும், திரிபதார்த்தங்களும்.

பின்னர் ப்ரம்மத்தினது சகள ரூபத்தின் இலக்கணத்தைப் பற்றியும், அச்சகள ப்ரம்மம் ஜீவர்களுக்கு அனுக்கிரகிப்பதைப் பற்றியும்சொல்லி, இதைத் தாயுமானவரும் சொல்லியிருப்பதாய் அவரது ஒருவாக்கியத்தையும் எடுத்துக் காட்டி, அதன்மேல் இம் மூன்று பதார்த்தங்களை நிரூபணஞ் செய்கின்றது

எனச் சொல்லுகின்ருர். இதனுல் இவர் மூன்று பதார்த்தம் சொல்வது போலவும், வேதாந்திகள் ஒரு பதார்த்தஞ் சொல்வதுபோலவும் ஆகின்றன. இது வேதாந்த வழக்கறியாமையே யாம்; வேதாந்திகளும் மூன்று பதார்த்தங்களை யொத்துக் கொள்ளுகின்றமையால். பின்னை இருவருக்கும் எவ்விடத்தில் பேதம் என்னின் ப்ரம்மம், சீவன், உலகு ஆகிய முப்பொருள்களும் சித்தாந்திகள் பாரமார்த்திக சத்தென, வேதாந்திகள் ப்ரம்மம் ஒன்று

மாத்திரம் பாரமார்த்திக சத்து, ஜீவன் உலகு ஆகிய இருபொருள்களும் வியாவகாரிக சத்து, அதாவது அநிர்வசனீய மென்று சொல்லுகின்றார்கள். வேதாந்தத்திற்கும் சித்தாந்தத்திற்கு மின்னவிடத்தில் வித்தியாசமிருக்கிற தென்று அதன் உண்மையை யுணராமல் பிரமைகொண்டு இவ்விவாதத்திற் புகுந்தார்.

ப்ரம்மமானது சகள நிஷ்களமென்னும் இருபாகுபாடுகளை யுடையது. நிஷ்களம் மாயாரகிதமும், சகளம் மாயா சகிதமுமாம். மாயாசகித சகள ப்ரம்மந்தான் உலக சிருட்டி திதி சங்காரஞ் செய்வதும், உயிர்களுக்குத் தநு கரண புவனபோகங்களைக் கொடுத்துப் புசிப்பித்துத் தொலைப்பிப்பதும், உபாசனமூர்த்தியாயிருப்பதும், வழிபட்ட ஜீவர்களுக் கனுக்கிரகஞ் செய்வதும், ஞானோபதேசம் புரிவதும், பிறவற்றைச்செய்வதுமாம். இவையெல்லாவற்றிலுந் தாக்கற்றுச் சாட்சியாய்த் தொழி லற்று நிற்பது நிஷ்களம். இச் சித்தாந்திகள் முத்தியிலுஞ் சிவேசபேதத்தை யொப்புகின்றமையால் மாயா சம்பந்தமான நிலைமையினையே முத்தியென்று கொள்ளுகின்றவர்களாகி, அது காரணமாக இவர்கள் மாயாவாதிகளாகின்றார்கள்; இதுசவிரச் சுருதி புராண இதிகாசாதிகளுக்கும், இவர்கள் பிரமாணமாகக்கொண்ட திருவாசக தேவாராதிகளுக்கும், சிவஞானபோதம் தேவிகாலோத்தரமுதலிய ஆகமங்களுக்கும், யுக்தி அனுபவங்களுக்கும் விரோதமாக மாயையைச் சத்தென்று சொல்வதாலும் மாயாவாதிகளாகின்றார்கள்.

அத்வைதம்.

* இம்மதம் மூன்று பதார்த்தங்களை நிரூபணஞ்செய்கின்றது. அதையே த்வைதம் அல்லது மற்றெவ்வாறாயினும் சொல்லக் கூடும். ஆனால் சரியான அத்வைதமா யிருப்பதுகூட இதுதான் என்பதை இனி மற்றொரு முறை நிரூபிப்பாம் *

என்று சொல்லி, இவ்விஷயத்தைப் பூர்த்திசெய்துவிட்டார். த்வைதம் சரியான அத்வைதமாவது இரண்டு பழத்தை வைத்துக்கொண்டு சரியான அத்வைதமாகுமென்பதுபோலாம். அத்வைதவிஷயமாக இவர்மதஸ்தர்கொண்ட அபிப்பிராயம் தப்பென "அத்வைத விசாரம்" என்ற பெயரால் ப்ரம்ம வித்தியா பத்திராதிபர் மிகுவிரிவாய் வரைந் திருக்கின்றமையானும், அதற்கிதுகாறும் இவரேனும் இவர் பக்கத்தினரேனும் பதில் பேசாதிருக்கின்றமையானும் இவரது துவிதம் துவிதமேயாமென்க.

தேஜோபிந்தூபநிஷத் 3-ம் அத்தியாயம்.

"பிரமத்தைக்காட்டிலும் அந்நியமாய் அற்பமுமில்லை"

அத்வயதாரகோபநிஷத்.

"ஜீவேசுவரர்கள் மாயா சொரூபிகளென்றறிந்து சகல விசேஷத்தையும் ஈதல்லஈதல்லவென்று விலக்க எதுமிஞ்சுகிறதோ அது அத்வயப்ரம்மம்."

அந்நபூரணோபநிஷத் 4-ம் அத்தியாயம்.

"சத்தியம், ஞானம், சுபம், அத்வயம், ஏகம் இப்படிப்பட்ட பிரமமே நானென்று முநியானவன் மோக்ஷமடையவேண்டியது."

---

* சித்தாந்ததீபிகையாரது மதம்.

தரிசனோபநிஷத் 10-வது கண்டம்.

"அத்வைதமேயுள்ளது; பிரபஞ்சமில்லை."

இந்தச் சுருதிப் பிரமாணங்களினாலும், முன் 52-வது 53-வது பக்கத்தில் சிவஞானபோத சூத்திரங்களை முன் பின் றொடர்ச்சியாய்க்காட்டிச் செய்த பிரசங்கத்தினாலும்,

"வான்கெட்டுமாருதமாய்ந்தழனீர்மண்கெடினும்
தான்கெட்டலின்றிச்சலிப்பறியாத்தன்மையனுக்
கூன்கெட்டுயிர்கெட்டுணர்வுகெட்டென்னுள்ளமும்போய்
நான்கெட்டவாபாடித்தெள்ளேணங்கொட்டாமோ"

என்ற திருவாசகத்தாலும்,

தியான விதி.

விரிந்த பூதங்களினோடு விளம்பிந்தியங்கள் தத்துவங்கள்
திருந்தா அகங்காரத்தினொடு செறிமுக்குணங்கள் மாத்திரைகள்
பொருந்துமாயை சீவனிவைபொய்யாம் யாமே பொய்யின்றி
யிருநதெவ்விடத்துநிலைபெறுவோமதனால்தானுவெனஇசைப்பார். (௩௧)

என்ற இலிங்கபுராணப் பிரமாணத்தாலும் பிரமம் ஒன்றே அத்வைதமாயுள்ளதென்றும், ஜடசித்துலகங் கற்பிதமென்றும் தேறுகின்றமையின், இவரது அத்வைதம் யதார்த்த மன்று; போலியாமென விடுக்க. இனி மற்றொரு முறை அத்வைதமும் துவைதந்தானென நிரூபிக்கப் போகிறாராம். நிரூபிப்பாரானால் அப்போது நாம் அத்துவிதம் அத்துவிதந்தானென்றும் அத்துவிதம் ஒருபோதும் துவித மாகாதென்றும், அப்படியே துவிதம் துவிதந்தானென்றும், துவிதம் ஒருபோதும் அத்துவிதமாகாதென்றும் நிரூபிப்பாம். மற்றொரு முறை வருங்காலத்தை யெதிர் பாராநின்றனம்.

முடிவுரை.

இதுகாறுஞ் செய்துவந்த வாதத்தால் ஆத்துமாவைப்போலப் பிரகிருதி சத்தாகாதென்றும், அதற்காகச் சித்தாந்ததீபிகையார் காட்டிய இந்திரிய அந்தக்கரண உவமானங்களும், இருளில் ஒளி யுவமானமும் உவமேயத்திற் கியைந்த வுவமானங்களல்லவென்றும், சிவ உலகங்களுக்கு ஒளி யிரு ளுவமானத்தைப் பிழையாய்க் கூறினரென்றும், இதற்காகக் காட்டிய சிவஞான போத சூத்திரங்கள் இவரது துவித சித்தாந்தத்திற்குப் பாதகமானதோடு வேதாந்தத்திற்கே சாதகமாய் முடிந்தன வென்றும், அச்சாதகத்திற்கு வேதோபநிஷத்துகளும் புராணங்களும் திருவாசகம் பட்டினத்தார்பாடல் தாயுமானவர் பாடல்களாகிய இவைகளும் துணையாயிருக்கின்றனவென்றும், ஷை சிவஞானபோதம் உபநிஷத் புராணாதிகளெல்லாம் ப்ரம்மம் சத்தியம் ஜகத் பொய்யென்று கூறுகின்றனவென்றும், இவர்காட்டிய சூத்திரப்பிரகாரமே அசத்துக்குப்பொருள் இன்மையென்றும், அசத்துக்குச் சங்கராசாரியர் இன்மைப் பொருள் கூறினதாகவே பொருள் தருகின்ற தென்றும், வேதாந்தம் ஒரு இடத்தில் ஒரு விதமும் ஒரு இடத்தில் மற்றொருவிதமுமாகக் கூறுவதற்கு நியாயமுண்டென்றும், அந்த நியாயம் இது இது வென்றும், அதற்கு வேதாதிப்பிரமாணங்கள் இன்ன இன்னவென்றும், வேதாந்திகள் ஒரு உவமானத்தை விட்டு வேறு உவமானங்கள் சொல்வது குற்றமாகாதென்றும், உவமான விலக்கணமே அப்படித்தானென்றும், இவர் மதமும்

அவ்வாறுதான் சொல்லுகிறதென்றும், இதனால் இவர் உவமான இலக்கணந் தெரியாதவராயினா ரென்றும், உவமானங்க ளில்லாமல் வெறும் உண்மைகளையும் அநுமானங்களையும் கொண்டே வாதஞ் செய்யவேண்டு மென்று கூறியது அநுமான இலக்கணம் உணராமையா மென்றும், ப்ரம்மத்தின் பேதத்தன்மை யதார்த்தமன்றென்றும், அத்தியாசமென்றும், பேதத்தன்மை நிகழ்வதற்கு முன்பே காரணத்தின்கண் பேதத்தன்மை அநிர்வசனீய சத்திரூபமாய் அடங்கியிருக்கின்றதென்றும், பிரமம் அத்தியாசமாய்ப் பல வாதற்கு முன்னுந்தான் பின்னுந்தான் அவாச்சியமாயை நிகழ்கின்றதென்றும், பிரமம் ஒன்று ஈச ஜீவர்கள் வேறென்றும், இவ்விருவரில் ஈசன் பூஜ்ஜியரென்றும், ஜீவர் அபூஜ்ஜியரென்றும், கடவுள் தன்னைப் பார்க்கின்றார் அநுபவிக்கின்றா ரென்றதை இலக்கணை வகையால் பொருள் கொள்ளவேண்டு மென்றும், அதற்கு உவமானங்கள் இன்னின்ன வென்றும், முத்தியடைதற்பொருட்டே ஞானாப்பியாசஞ் செய்யப்படுகிறதென்றும், பிரமம் அறியப்படுதல் சீவன் வாயிலாகவென்றும், பூரணமான யதார்த்தப் பிரமம் ஒன்றும் அபூரணமான அயதார்த்த இதரப் பொருள்கள் பலவுமாமென்றும், தோஷமுள்ள கண்ணாடியால் காணப்படும் பிரதிபிம்ப தோஷம் பிம்பமான சுந்தர முகத்தைச் சாராததுபோல மாயைகாரணமாக வுண்டாகும் பிரதிபிம்ப ஜீவதோஷம் பிம்பப் பிரமத்தைச் சாராதென்றும், பிரகிருதி பொய் யென்பதைக் கவனிக்கவில்லையென்றும், இவ்விடத்தில் பொய்யென்பது சதசத் விலக்ஷண அநிர்வசனீயமானதால் அநிர்வசனீயத்தில் துக்காதிகளிருக்கலாமென்றும், ஆகாயத் தாமரையைப்போல் பொய்யன்றாகலின் அவற்றை நீக்கிக்கொள்ளவேண்டுவது ஆவசியகந்தானென்றும், பிரம சொரூபமாய் விளங்கும் ஜீவன் முத்தன் பெயர்த்தும் பிரமத்தைவிட்டு நீங்கானென்றும், "தேன்முகம்" என்ற (இவர் பிரமாணமாகக்கொண்ட) தாயுமானவர் செய்யுளின் பொருளை யுணர்ந்தால் சிருட்டியின் உண்மை தெரியுமென்றும், பூரணவஸ்து உண்மையில்அபூரணவஸ்துவாகாமையால்ஆனதுபோல் சுருதிக் கேட்கப்படா தெனப் பிரம வாதினியார் கூறியது உண்மையே யென்றும், அசத்தென்ப திவ்விடத்தில் அநிர்வசனீயமாதலால் அநிர்வசனீயத்தில் விவகாரங் கூடுமென்றும், சுருதி யுக்தி அநுபவங்களின்படி காரியம் பொய் யேயென்றும், சாங்கியமதத்தில் வேதாந்தத்திற்கு ஒவ்விய பாகமும் ஒவ்வாப்பாகமு மிருத்தலால் ஒவ்வாதபாகம் மறுக்கப்படுகின்றதென்றும், ஒவ்வாத பாகத்தைச் சங்கராசாரியர் மறுத்தது நியாயமேயென்றும், பகவத்கீதா விசாரத்தில் தேர்ந்தது அத்வைதமேயென்றும், பதி ஞானத்துக்கு அப்பாற்பட்ட பிரமஞானமுள்ள அத்துவிதிகட்கு அதினினும் கீழ்ப்பட்ட பதிஞான மின்றெனப் பகருவது வேதாந்த வழக்கறியாமை யென்றும், சுகமுண்டாவதற்குப் பிறபொருள் நிமித்தமாகுமேயன்றி ஒருபொருளிலிருந்து மற்றொரு பொருளுக்குச் சுகம்வாராதென்றும், ஸ்திரீபுருஷ சையோகத்தில் ஒருவரிடத்திலிருந்து மற்றொருவர்க்குச் சுகம் வருமென்றெண்ணுவது பிராந்தியென்றும், அவ்வாறே ஈசுவரனிடத்திலிருந்து சீவர்களுக்குச் சுகம் வருமென்று சொல்வது கூடாதென்றும், தானும் கடவுளுமாய் விளங்குகை வேதாந்தியின் சாதக நிலையெனவும், "அவனேதானே" என்ற சிவஞானபோத சூத்திரப்படி ஏகமாய் விளங்குகையே வேதாந்த சித்தாந்தமெனவும், கடவுள் தன்னைத்தான் அறிவாராயின் "உணருருஅசத்து" என்ற சூத்திரப்படி கடவுளும் அறிபடுபொருளாகி அசத்தாவாரென்றும், கடவுள் ஜீவான்மாவைப் பரமாநந்தத்தால் மூடுகின்றாரென்று சொல்வதால் அது ஒரு காலத்ததென்றாகி அதற்குமுன் மூடப்படவில்லையென்றாகுமென்றும், அன்றி அது காரியமாகி

அழிவுபாடும் துக்கமும் அசத்தும் அநித்தியமுமாகுமென்றும், கடவுள் சீவான்மாவினுடன் ஓர்காலத்தில் ஐக்கியமாகின்றாரென்பதனா லதற்குமுன் ஐக்கியப்படவில்லை யென்றாகி அவ்வைக்கியம் பின்னொருகாலத்தில இல்லாமற் போமென்றும், முத்தியில் ஆதிபரிசுத்தம் வெளிப்படு மென்றதால் மலம் இடையில் வந்ததாகி மலம் வந்ததற்குக் காரணம் ஏற்படாது போகின்றதென்றும், கடவுளுடைய மகிமையும் சாந்நித்தியமும் குணமாதலால் அவை சீவான்மாவில் பிரதி பலிக்காவென்றும், அக்குணங்களையுடைய கடவுள் பிரதிபலித்தா ரென்றாலும் அப்பிரதிபலனம் பொய்யாதலால் ஜீவான்மாவுக்கு அதனால் ஏதும் பயனில்லையென்றும், பரிசுத்தமாயிருந்த ஆதிகாலத்தில் காரணமின்றி வந்து மூடிய மலம் இப்போது நீங்கிப் பரிசுத்தமானாலும் பிறகும் வந்து சேருமானதால் பந்தமும் முத்தியும் மாறி மாறி வருமென்றும், கடவுளைப் பிம்பமாகவும் ஜீவான்மாவைப் பிரதி பலிக்கிறதற்கு ஆதாரஸ்தானமுமாக வைத்தால் பிரமத்துக்கு அவ்வியாபகத்துவ தோஷ முண்டாகுமென்றும், ப்ரம்மம் சீவன் உலகு ஆகிய மூன்றையும் பாரமார்த்திக சத்தாகக் கூறுவது பொருந்தாதென்றும், ப்ரம்மத்தைப் பாரமார்த்திக சத்தாகவும் மற்ற விரண்டையும் வியாவகாரிக சத்தாகவும் கூறுவதுதான் பொருந்துமென்றும், ப்ரம்மம் சகள் நிஷ்களமான இருவிதப் பகுப்புகளையுடைய தென்றும், சகளம் மாயா சகிதம் நிஷ்களம் மாயா ரகிதமென்றும், சகளம் ஜீவர்களுக்கு அனுக்கிரகாதிகள் செய்ய நிஷ்களம் சகளத்துக்குச் சாட்சியாய்க் கிரியையற்று விளங்குகின்றதென்றும், மாயா சம்பந்தமுள்ள துவித நிலையினையே முத்தி நிலையென்று கொள்வதாலும் சுருதியாதிகளுக்கும் திருவாசக தேவார சிவஞானபோத தேவிகாலோத்தர மாதிகட்கும் விரோதமாக மாயையைச் சத்தென்று கொள்வதாலும் இச்சித்தாந்திகள் மாயாவாதிகளாகின்றார்க ளென்றும், துவைதம் அத்வைதமாதல் சுருதிக்கேனும் யுக்திக்கேனும் அனுபவத்திற்கேனும் இயையாதென்றும் இவ்வாறு இன்னும் பிறவுங் கூறி, பூர்வபட்சத்தை நிராகரணஞ் செய்து அத்துவிதத்தைப் பசுமரத்தாணிபோல் நாட்டியிருக்கின்றாமாகலின் சித்தாந்த தீபிகையாரது மதம் மறுக்கப்பட்டு, இதன் வாயிலாக வேதாந்தமே சுருதி யுக்தி அனுபவங்களுக்கு ஒத்ததெனு வச்சிரஸ்தம்பமாய் நிலைபெற்றவாறு காண்க.

சித்தாந்த தீபிகையார் இங்கிலீஷ் சித்தாந்த தீபிகையில் இவ்விஷயம் எழுதினார். அதைத் தமிழ்ப்படுத்தி நாம் நிராகரணஞ்செய்தேம். இப்புத்தகத்தில் இவரது பூர்வபட்சம் பெரிய பைகா எழுத்தாகவும்அதனது கண்டனம் சிறு பைகா எழுத்தாகவும் அச்சிடப்பட்டிருக்கின்றன.

இச்சித்தாந்த தீபிகையார் இதற்கு முற்பட்ட சித்தாந்த பக்கத்தினரது கொள்கைக்குச் சில விஷயங்களில் மாறுபடுகின்றார். இவரது மதஸ்தர்கள் பகவத்கீதையைக் கொலைநூலென்றும்வேதாந்தநூலென்றும் இகழ்ந்திருக்க, இவர் மிகு பிரமாணம்போல் காட்டுகின்றார். இவர் பக்கத்தினர் வேதத்தைப் பசுநூல் உலகநூல் மயக்கநூல் விபசரிக்கும்நூலென இவ்வாறு பற்பலவாக இகழ்ந்திருக்கின்றனர். இவர் அவ்வாறு இகழாவிடினும் பிரமவாதினியார் காட்டிய வேதப்பிரமாணத்தை அங்கீகரியாமல் சிவாகமத்தின் சிவஞானபோத சூத்திரத்தையே பெரும் பிரமாணமாகக் காட்டி அதை மிகப் பெருமைப் படுத்தினார். அதுவாயினும் இவரது துவித சித்தாந்தத்திற்கு அனுகூலமாய் நின்றதா? இல்லை. அதுவும் அத்துவிதத்திற்கே சாதகமாய் நின்று துவிதத்தை நெருப்பில் பஞ்சுத்துய்போலாக்கிவிட்டது.

வேதாந்தத்தை மறுக்கவந்தவர் அவ்வேதாந்தத்தின் பொருளை நன்கு யுணர்ந்து பின்னர் மறுக்க வர வேண்டும். இவர் அவ்வாறு உணர்ந்தாரல்லர். அது செல்லும் வழியே இவர்க்குத் தெரியாது; தெரியாத இவர் அதனை மறுக்க வந்தது அபார்த்தகமென்னுந் தோல்வித் தானமாம்! இனியேனும் இவ்வாறு தெரியாத விஷயத்திற் புகுந்து வீண்வாதத்திற் றலையிடாது, ஒவ்வொரு விஷயத்தையும் உபக்கிரம உபசங்காரத்தோடு வாசித்துத் தெளிந்து, பிறகு தோஷங் காணப்படுமோயின் அதனை வெளியிடுவாராக.

இவரால் பிரசுரிக்கப்பட்ட இங்கிலீஷ் தமிழ் ஆகிய இரு சித்தாந்த தீபிகையிலும் "பழமையும் புதுமையும்" என்று எழுதிய விஷயத்தில் வேத சம்மதமான வைதிகமார்க்கம் பழையதென்றும் ஆகம மார்க்கம் புதியதென்றும் ஐரோப்பியர் பழையன கழித்துப் புதியன கைக் கொள்வதுபோலத் தாமும் பழைய வைதிகத்தைக் கழித்துப் புதிய ஆகம மார்க்கத்தைக் கைக் கொள்வதாய்த் தம்மை மிகு கௌரவப்படுத்திப் பேசியிருந்தபடியே பிரமம் ஒன்றே பாரமார்த்திக சத்தென்றும், ஜட சித் துலகம் வியாவகாரிக சத்து என்றும் சொல்லும் பழைய அத்துவித வேதாந்த மார்க்கத்தைத் தள்ளி, அவை யிரண்டுமே பாரமார்த்திக சத்தாகக் கொள்ளும் புதிய துவித ஆகம சித்தாந்த மார்க்கத்தைக் கைக்கொண்டார்போலும். பழையன கழிதலும் புதியன புகுதலும் நாகரீகமென்று கருதிப் பழமையாய்க் கைக்கொண்டு வரும் புசித்தல், ஆடையுடுத்தல், கல்விகற்றல், கேள்வி கேட்டலாதிகளையும் தள்ளி, அவைகளுக்கு எதிர்மறையாய் நடக்கலாங்கொல்லோ!

வேதாந்த தீபிகையென்று பெயர்கொடுத்ததின் காரணம்.

பிரத்தியட்சத்தாலும் அனுமானத்தாலும் எவரும் எளிதி லறியமுடியாத வஸ்துவைத் தெளிவாய்க் காட்டும் சொல்மயக் கருவியா யுள்ளது வேதம். இவ்வாறே மீமாஞ்சாவார்த்திகம் வகுத்தருளிய பட்டபாதர்

"𑌪𑍍𑌰𑌤𑍍𑌯𑌕𑍍𑌷𑍇𑌣𑌾𑌨𑍁𑌮𑌿𑌤𑍍𑌯𑌾 𑌵𑌾 𑌯𑌸𑍍𑌤𑍂𑌪𑌾𑌯𑍋 𑌨 𑌵𑌿𑌦𑍍𑌯𑌤𑍇
𑌏𑌨𑌂 𑌵𑌿𑌦𑌨𑍍𑌤𑌿 𑌵𑍇𑌦𑍇𑌨 𑌤𑌸𑍍𑌮𑌾𑌦𑍍𑌵𑍇𑌦𑌸𑍍𑌯 𑌵𑍇𑌦𑌤𑌾"

என்று கூறியருளினர். சோதிஷ்டோமம் முதலியன சுவர்க்காதி சுகங்களைத் தரும், கள் குடித்தல் முதலியன பெரும் பாதகத்தை யுண்டாக்கும் என்பதாதி ரகசியங்கள் பிரத்தியட்ச அனுமானங்களால் எளிதில் அறியப்படா; ஆகவே, அவற்றைக் காட்டுவது வேதமென்ப தாயிற்று. அவ்வேதம் அவித்தியா வசப்பட்ட சீவர்களின் அறிவாற்றலுக்கு எளிதி லெட்டாத விஷயங்களைத் தெரிவிக்கும் பெருங் கருவியாய் நின்று கரும ஞானங்களைக் காட்டும் தொழிலால் சங்கிதைகள் உபநிடதங்களென இருபாற் படும். அவற்றுள் வேதோக்த கருமாதிகாரியான மனிதராதியோர் குழவிப் பருவம் நீங்கிய சிறுபருவந் தொடங்கி, அனுஷ்டிக்க வேண்டிய கருமங்களைச் சொல்லும் கரும காண்டங்கள் சங்கிதைகளாம்; அவற்றின் கருத்தை விளக்கும் நூல் பூர்வ மீமாம்சையாம். பலனை விரும்பாத கருமானுஷ்டானத்தினுல் ஏகாக்கிர சித்த முண்டாய் அதனுல் சாதன சதுஷ்டய முற்றேனு யுள்ள முமுட்சுவிற்கு ஆத்மாநாத்ம விசாரணையைப் போதிப்பது உபநிஷத்துகளாம். இவ்வுபநிஷத்துகள் வேதத்தி னிறுதியில் படிக்கப்படுதலால் வேதாந்தங்க ளென்றும் சொல்லப்படும். அவ்வேதாந்தங்களின் பொருளை விளக்கு

வது உத்தர மீமாம்சை யாம். அதனையும் உபசாரமாய் வேதாந்த மென வழங்குவ துண்டு. அவ்வேதாந்தத்தின் பொருள் ஆசிரியனது அருளில்லார்க்கு விளங்குவது அருமையினு மருமை. அருமையாகவே, அதனை ஆசிரியனில்லாது கேட்போருக்குப் பண்டைத் தீவினை வயத்தாற் றோன்றும் விபரீத சங்கைகளாகிற இருட்டை யகற்றி, பொருளுண்மையை விளக்குவதால் இந்நூலுக்கு "வேதாந்த தீபிகை" யெனப் பெயர் தரப்பட்ட தென்க.

இருளைப் போக்குவதில் சூரியன் சந்திரன் முதலிய பெரிய தேயுக்களிருக்க அவற்றின் பெயரை யமைத்து வேதாந்த சூரியன் என்பதாதியாகக் கூறுது, இதற்கு வேதாந்த தீபிகை யெனப் பெயர் தந்தது யாது காரணம் பற்றி யெனின், நூலின் அளவு குறைந்திருக்குந் தன்மை பற்றியா மென்க. மேலும் சூரியன் முதலிய தேயுக்களைப் போன்று பிரம்மசூத்திராதி பாஷியாதிகள் பலவுள. அவை எவர்க்கு மெளிதி லெட்டா; அன்றிக் கருதியபோதெல்லாங் கைகூடா. அன்றி எந்தெந்த விடங்களில் இருள் இருக்குமோ, அந்தந்த விடங்களி லெல்லாஞ் சூரியன் முதலிய வொளிப் பொருள்களைச் செலுத்தச் சாத்தியப்படாது. படாதாகவே, எளிதில் நினைத்தபோது எவ்விடத்தும் சூக்குமமாய்த் தேயுவைத் தீபமாகவினியோகித்து அவ்விடத்துள்ள விருளை விலக்குவதுபோல, ஜன்மாந்திர தீவினைப் பயனால் கட்டுப்பட்டவர்களது அகவிருளைச் சுருதி யுக்தி யனுபவத்தால் விலக்கி, அங்குப் புதைந்துகிடக்கும் ஆன்ம (பிரமம்) சொரூபமாய வேதாந்தப் பொருளை விளக்கும் நூல் வேதாந்த தீபிகையாமென்றறிக.

வேதாந்தம் வேதங்களினிறுதியான உபநிஷத்துகள்; அவ் வுபநிஷத்துகள் இடவாகு பெயரா யவற்றிற்குறிக்கப்படும் ஆன்ம சொரூபத்தைக் காட்டும். தீபிகை அதனை மறைத்த அஞ்ஞான இருளை நீக்கும் சொரூப விளக்கு. அது உவமையாகு பெயராய் நூலுக்குக் காரணக் குறியாயிற்று; அன்றித் தொழிலாகு பெயருமாம்.

வாழ்த்து.

வேதாந்தத்தில் இல்லாத தோஷங்களைச் சொல்லி, பிறகு வேதாந்திகளால் அவை தோஷங்க ளல்ல வென்றும், தோஷங்க ளென்று சொல்வதே தோஷமென்றுங் காட்டிக்கொண்டதோடு இது காரணமாகத் தமது துவித சித்தாந்தமே தோஷ முடையதெனத் தூணுகநந நியாயமாக ஸ்தாபித்துக் கொண்டவரில் நவீனத்திலும் நவீன துவித சைவ சித்தாந்த வாதியாகிய இச்சித்தாந்த தீபிகைப் பத்திராதிபரும் ஒருவரேயாம். இதுகாறும்

ம-ா-ா-ஸ்ரீ சூளை சோமசுந்தர நாயகர்,
,, யாழ்ப்பாணம் செந்திநாதையர்,
,, வெங்கட்டரமணதாஸ்,
,, குருசாமிசர்மா,
,, தினகரர்,
,, கோவை சபாபதி நாவலர்,
,, சித்தாந்த சங்கர்,
,, முருகவேள்,
,, குகதாசர்,
,, சுந்தரர்,
,, யாழ்ப்பாணம் இந்து சாதனப் பத்திராதிபர்

முதலியவர்கள் தற்காலத்தில் வேதாந்தத்திற்கு எதிரிகளா யிருந்து வாதம் புரிந்து வாதமுகத்தால் வேதாந்தம் தோஷ ரகிதமானதென்று விள க்கிவைத்து, அதைத் தமிழ்நாட்டில் ஒளிபெறச் செய்தவர்கள். அவிரோதிக ளாய் அதாவது வேதாந்திகளாய் நின்று வேதாந்தத்தைக் கௌரவப்படுத்து பவரினும் விரோதிகளாய் நின்று கௌரவப் படுத்துபவரே மேலானவராம். இதுவரையில் வாதஞ் செய்தவர்களும் செய்யாதவர்களுமான வேதாந்த விரோதிகள் யாவரும் ஒருவர் பின் னொருவராய் மேலும் மேலும் அடிக்கடி வந்து வாதம் புரிந்து இன்னும் வேதாந்தத்தின்பேரி லுள்ள போலி ஆட் சேபங்களைப் போக்கி அந்தச் சற்கருமங்களா லுண்டாகும் புண்ணியமெய்தி இக பர சுகங்களை மேலு மேலும் அடைந்து சுகமாய் வாழ்வார்களாக; முக் கியமாய் இத்தகைய வேதாந்த விரோத பரோபகாரிகள் என்றுஞ் சுகஜீவிக ளாய் வாழ எங்கும் நீக்கமற நிறைந்த பரப் பிரமத்தை எப்போதும் திரிகர ணங்களாலும் துதிப்போமாக; நிர்விகற்ப சமாதியில் சதாவிளங்கும் சகஜ நிஷ்டாபரர்களும் இவ் வுத்தமோத்தம குண சீலர்களுக்கு க்ஷேம முண்டாகு மாறு ஆசிர்வாதமுஞ் செய்வார்களாக.

துவிதசைவ கண்டனநூல்கள்.

(தபால்கூலி முதலியன பிரத்தியேகம்.)

1	தத்துவவாதம்	0	4	0
2	சங்கராசாரியர் அவதாரமகிமை	0	4	0
3	வேதாந்தசங்கை நிவாரணம்	0	4	0
4	சித்தாந்திகளும் ஏகாத்மவாதிகளே	0	1	0
5	அத்வைததூஷணபரிகாரம்	0	8	0
6,7	பதிபசுபாசவாதம், துவிதசைவரே மாயாவாதிகள் ...	0	12	0
8	மாயாவாதசைவ சண்டமாருதம்	1	0	0
9	திருவள்ளுவர் முதற்குறள்	0	0	6
10	அத்வைதவுண்மை	0	4	0
11	பசு சச்சிதானந்த முடையதா?	0	1	6
12	அவைதிகசைவ சண்டமாருதம்	[illegible]	[illegible]	0
13	முடிவுரைச் சூறுவளி	0	0	6
14	பஞ்சதசப்பிரகரணபாசவிளக்கச்சண்டமாருதம் ...	0	2	0
15	துவிதாத்துவிதவாதம்	0	10	0
16	துவிதசைவமறுப்பு	0	6	0
	தத்துவவாதம்முதல் துவிதசைவமறுப்பு ஈறுகப் புஸ்தகம் 16-க்கு வாலியம் 1 (ஒரேகட்டடம்) ...	4	0	0
17	அத்வைததூஷண நிக்கிரகம்	0	[illegible]	0
18	முதற்குறள்வாதம்	0	1	0
19	பேதவாத திரஸ்காரம்	0	8	0
20	திருமந்திரவிசாரணை	0	4	0
21	ஜீவான்மாவின் பரிமாணம்	0	0	6
22	அத்வைத விளக்கம்	0	12	0
23	வேதாந்த தீபிகை	0	8	0

இப்புத்தகங்கள் சென்னை ரிப்பன் அச்சியந்திர சாலையில் விற்கப்படுகின்றன.

இனி முதற்குறள்வாதநிராசரணத்தின் மறுப்பு வெளிவரும்.